

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FILOZOFICKÁ FAKULTA**

**Nizozemský jazyk a literatura**

Diplomová práce

Bc. Ivana Hrabalová

**IDENTITEIT EN LOCATIE IN DE ROMAN OVER  
ZUID-AFRIKA**

**IDENTITA A LOKACE V ROMÁNU O JIHOAFRICKÉ  
REPUBLICCE**

**IDENTITY AND LOCATION IN THE NOVEL ABOUT  
SOUTH AFRICA**

Rok předložení: 2015

vedoucí práce: Mgr. Lucie Sedláčková, Ph.D.

## **Dankwoord**

Met dit dankwoord wil ik me richten naar allen die mij geholpen hebben bij het tot stand komen van deze masterscriptie.

Allereerst wil ik mijn hartelijk dank geven aan doc. Dr. Ellen Jacoba Krol die als mijn begeleider aan het begin van het gehele proces stond. Haar adviezen en in het bijzonder haar belangstelling voor de postkoloniale literatuur heeft mij aangemoedigd tot het kiezen van dit onderwerp.

Vervolgens, mijn grote dank gaat uit naar mijn begeleider Mgr. Lucie Sedláčková, Ph.D. die mij met haar raadgevingen geholpen heeft om deze thesis af te maken.

Ten slotte, mijn dank wil ik nog richten aan Albert Gielen, M.A. voor zijn behulp met mijn masterscriptie en voornamelijk voor zijn motivativering en enthousiasme in de loop van mijn master programma.

Ivana Hrabalová

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 17. 8. 2015

.....

## Samenvatting

In de masterscriptie *Identiteit en locatie in de roman over Zuid-Afrika* wordt de relatie tussen identiteit - of het nu om nationale, culturele, collectieve of individuele identiteit gaat - en locatie behandeld. Als doel heeft deze scriptie om vast te stellen hoe deze wederzijdse verhouding in de literatuur weerspiegeld wordt.

Om deze relatie te onderzoeken, wordt de centrale vraagstelling geformuleerd als volgt: *In hoeverre kan in een roman over Zuid-Afrika de locatie waar de mens zich bevindt zijn identiteit bepalen? Op welke wijze wordt de relatie tussen identiteit en locatie weerspiegeld in de roman Kikoejoe van Etienne van Heerden?*

In het theoretische deel van de masterscriptie wordt de stand van het onderzoek naar het concept van zowel identiteit als locatie besproken. Daarin wordt vastgesteld welke betekenissen eraan worden toegeschreven in het postkoloniale discours. Omdat het onderzoeken van de relatie tussen identiteit en locatie naar een meer complexe aanpak vraagt, wordt in deze masterscriptie gebruik gemaakt van cultuuranalyse, imagologie en deconstructivistische aanpak.

In het praktische deel van deze masterscriptie zijn deze theorieën toegepast op de roman *Kikoejoe* (1996) van de Zuid-Afrikaanse schrijver Etienne van Heerden. In het bijzonder wordt aandacht gericht op de analyse van de relatie tussen de *plaas*, een traditionele Zuid-Afrikaanse boerderij, en de Afrikaner identiteit. Bovendien wordt hier gebruik gemaakt van het concept van de *hybridische identiteit* die door de cultuur- en literatuurwetenschapper Homi K. Bhabha werd geïntroduceerd om de onderlinge relatie tussen identiteit en locatie in een roman over Zuid-Afrika te onderzoeken.

## Sleutelwoorden

identiteit, locatie, Zuid-Afrika, apartheid, *plaasroman*

## Abstrakt

Tato diplomová práce nazvaná *Identita a lokace v románu o Jihoafrické republice* se zabývá analýzou vztahu mezi identitou – ať už národní, kulturní, skupinovou nebo individuální - a lokací. Tato práce má za cíl stanovit jakým způsobem se tento vzájemný vztah odráží v literatuře.

Základní výzkumná otázka zní: *Do jaké míry může v románu o Jihoafrické republice lokace, kde se člověk nachází determinovat jeho identitu? Jakým způsobem se vztah mezi identitou a lokací odráží v románu Kikoejoe, který napsal spisovatel Etienne van Heerden?*

V teoretické části diplomové práce je popsán *status quaestionis*, současný stav výzkumu na téma identity i lokace. Je zde definováno, jaké významy jsou těmto konceptům připisovány v postkoloniální diskuzi. Výzkum vztahu mezi identitou a lokací vyžaduje komplexnější přístup, proto je v této práci využito teorií z kulturní analýzy, imagologie i metody dekonstrukce.

V praktické části diplomové práce jsou tyto teorie následovně aplikovány na román *Kikoejoe* (1996), který napsal Jihoafrický spisovatel Etienne van Heerden. Pozornost je věnována především analýze vztahu mezi tzv. *plaas*, tradiční Jihoafrickou farmou, a afrikánskou identitou. Mimoto je v analýze vzájemného vztahu mezi identitou a lokací v románu o Jihoafrické republice využito tzv. *hybridní identity*, konceptu, který do postkoloniální teorie vnesl Homi K. Bhabha.

## Klíčová slova

identita, lokace, Jihoafrická republika, apartheid, *plaasroman*

## Abstract

The master thesis *Identity and location in the novel about South Africa* explores the relation between identity of a person, group, culture or nation and location. The objective of this study is to determine how this mutual relation is reflected in the literature.

To formulate the main research question: *In how far the location where a man is located can determine his identity in the novel about South-Africa? How the relation between identity and location is reflected in Etienne van Heerden's novel Kikoejoe?*

The theoretical part of the thesis describes the *status quaestionis* about the topics of identity and location. It determines the meanings that are attributed to those two concepts in the postcolonial discourse. This master thesis makes use of cultural analysis, imagology and deconstruction.

The practical part of the thesis applies those theories on the novel *Kikoejoe* (1996) by the South African author Etienne van Heerden. The analysis explores the relation between *plaas*, the traditional South African farm, and the Afrikaner identity. Furthermore, this study uses the concept of *hybrid identity* introduced by the postcolonial theorist Homi K. Bhabha.

## Key-words

identity, location, South Africa, apartheid, farm novel

# Inhoudsopgave

<b>1</b>	<b>Inleiding</b> .....	9
<b>2</b>	<b>Theoretisch deel</b> .....	12
2.1	Vraagstelling .....	12
2.2	Status quaestionis: Identiteit.....	14
2.2.1	Identiteit.....	15
2.2.2	Alteriteit .....	18
2.2.3	Hybriditeit.....	20
2.2.4	Ambivalentie en <i>mimicry</i> .....	25
2.2.5	Identiteit in literatuur .....	29
2.2.6	Stereotype representatie.....	33
2.2.7	Stereotype in poskoloniaal discours.....	35
2.3	Status quaestionis: Locatie.....	39
2.3.1	Kernbegrippen: locatie, ruimte, plaats.....	40
2.3.2	Postkoloniale ruimte .....	42
2.3.3	Centrum versus periferie .....	43
2.3.4	Rol van de plaas op de Afrikaner identiteit .....	48
2.3.5	<i>Plaas</i> in literatuur.....	51
2.4	Onderzoeksmethode .....	55
<b>3</b>	<b>Praktisch deel</b> .....	58
3.1	Etienne van Heerdens <i>Kikuyu</i> .....	59
3.1.1	De auteur .....	59
3.1.2	Presentatie van de roman .....	61
3.1.3	Beschrijving van de roman.....	62

3.2	Analyse van de relatie tussen identiteit en locatie in <i>Kikuyu</i> .....	65
3.2.1	<i>Kikuyu</i> gelezen als plaasroman.....	65
3.2.2	Afrikaner identiteit.....	69
3.2.3	Hybridische identiteit.....	74
<b>4</b>	<b>Conclusie</b> .....	<b>82</b>
4.1	Conclusie: Identiteit.....	82
4.1.1	Wat verstaat men onder het begrip <i>identiteit</i> , <i>alteriteit</i> en <i>hybriditeit</i> ?.....	82
4.1.2	Op welke wijze kan identiteit in de literatuur weergegeven worden?.....	83
4.1.3	Hoe wordt identiteit bepaald door beelden en stereotypen uit het postkoloniale discours?.....	83
4.2	Conclusie: Locatie.....	84
4.2.1	Hoe wordt de binaire oppositie tussen centrum en periferie in de literatuur gerepresenteerd?.....	84
4.2.2	Welke betekenis heeft de <i>plaas</i> voor de Afrikaner identiteit en welke rol speelt deze ruimte in de Zuid-Afrikaanse literatuur?.....	84
4.3	Conclusie: Analyse van de relatie tussen identiteit en locatie in <i>Kikuyu</i> .....	85
4.3.1	Op welke wijze wordt de <i>plaas</i> afgebeeld in <i>Kikuyu</i> en welke betekenis wordt eraan toegeschreven met betrekking tot de identiteitsvorming?.....	85
4.3.2	Hoe wordt de nationale identiteit door Etienne van Heerden in de roman <i>Kikuyu</i> weerspiegeld?.....	86
4.3.3	In hoeverre is het concept van de <i>hybridische identiteit</i> van Homi Bhabha bruikbaar voor de analyse van de relatie tussen identiteit en locatie in de roman <i>Kikuyu</i> ?.....	87
4.4	Algemene conclusie.....	88
<b>5</b>	<b>Bibliografie</b> .....	<b>90</b>



## 1 Inleiding

*Self-identity is inextricably bound up with the identity of the surroundings.*

Lars Fr. H. Svendsen

De literatuur werkt als een spiegel om op de mens en de maatschappij te reflecteren. Voor schrijvers is een literaire tekst een middel waardoor ze hun kijk kunnen geven op de kwestie van de sociale, politieke, culturele of persoonlijke identiteit die we, als menselijke wezens opeisen. Die identiteit wordt gevormd en onophoudelijk ontwikkelt zich door onze omgeving.

Het besef en bewaren van de eigen identiteit wordt een essentiële kwestie in landen met de maatschappelijke wrijving. In Zuid-Afrika was de scheuring tussen de maatschappelijke groepen nauw verbonden met de versterking van het gevoel van een collectieve identiteit. In de tweede helft van de negentiende eeuw ontwikkelde zich een ideologie die verbonden was met een Afrikaner identiteit. Deze bewustwording van jezelf was bepaald door de ras, religie en grondbezit en ontwikkelde zich tot een culturele identiteit die collectief-gericht was. De ontplooiing van de Afrikaner ideologie bracht ook het ontstaan van de Afrikaanse met zich mee literatuur. Daar weerspiegelde zich de strijd tussen de verschillende etnische groepen die de Zuid-Afrikaanse maatschappij uitmaakten. De Afrikaanders, de Engelse *setlaars* en de zwarten kwamen elkaar tegen een land dat door de raciale strijd tussen hen apart werd verdeeld.

In mijn onderzoek ga ik in op de kwestie hoe de identiteit in de roman over Zuid-Afrika aangegrepen wordt. Is het mogelijk om de eigen identiteit te behouden in een ruimte waarin je al met een bepaalde culturele identiteit geboren bent? Kan de mens een gevoel van verbondenheid ontwikkelen in een land dat de mens heeft gedefinieerd op basis van ras? Met dit onderzoek lever ik mijn bijdrage aan de discussie over het belang van eigen identiteit, gevoel van verbondenheid en de rol van een individu in de maatschappij. Ik bespreek deze problematiek aan de hand van prozaïsche teksten over Zuid-Afrika die bijna een halve eeuw door de politiek van de apartheid werd beheerst. Het probleem van het verlies van de eigen identiteit voor een groep is vandaag de dag echter een zeer actueel thema en nog lang niet voorbij.

De identiteit van de mens is ontwikkelt in verband met zijn omgeving. Het land was een bepalende factor in de vorming van de Afrikaner-identiteit. En met de vaststelling van de apartheidspolitiek in 1948 kreeg de ruimte een nieuwe dimensie in de Zuid-Afrikaanse maatschappij. Ik zal hier bespreken hoe de literatuur een band tussen het opeisen en ontwikkelen van een eigen identiteit en de ruimte weerspiegelt. Om te weten te komen hoe deze band werkt,

geeft mijn onderzoek antwoord op de centrale vraag: Welke rol speelt de locatie in het opeisen van een eigen identiteit in de roman over Zuid-Afrika?

Om deze vraag te beantwoorden, ga ik in mijn onderzoek in op twee hoofdpunten. Ten eerste bespreek ik hoe de identiteit van de mens in Zuid-Afrika in een roman wordt aangetoond. En hoe kan in de literatuur erop gereflecteerd zijn? Om een eigen identiteit te vinden en te verwoorden stelt men het Zelf tegenover de Ander. Op een maatschappelijk niveau creëert het dan de scheuring tussen de groepen die zichzelf proberen te bepalen tegenover elkaar. Hoe kan een dergelijke voorgegeven collectieve identiteit een bewustwording op een persoonlijk niveau beïnvloeden?

Ten tweede bekijk ik welke rol de ruimte speelt in de vorming van iemands identiteit. De Afrikaner-ideologie is verbonden met het ontstaan van een *plaas*, een grote Zuid-Afrikaanse boerderij. De *plaas* werd gezien als een utopistische ruimte, een plaats van de ware Afrikaners. En de stad vormde een tegenpool, een aangelegenheid van de Engelsmannen. Welke ruimte vervult de rol van de periferie en welke die van de kern? Ongetwijfeld, in Zuid-Afrika is de ruimte nauw verbonden met de sociale segregatie. Dan kan men zich vragen welke identiteit de mens aanneemt als hij van een periferie naar het centrum van het land, en *vice versa*, komt?

We zien dat de traditionele postkoloniale kijk op de wereld ons een systeem van binaire logica aanbiedt: *het Zelf* tegenover *de Ander*, *wit* tegenover *zwart* of *centrum* tegenover *periferie*. Om mijn vraagstelling te beantwoorden, benut ik echter de theorieën van Homi K. Bhabha die de vragen rond de identiteit heroverwoog. Hij sluit zich aan bij het werk van Edward Said en introduceert het begrip *cultural hybridity* waarmee hij de nieuwe vormen van het multiculturalisme beschrijft. Zijn *in-between spaces* leveren nieuwe mogelijke gebieden voor het zoeken naar het Zelf, naar een zowel individuele als collectieve identiteit.

In mijn onderzoek ga ik op zoek net naar dergelijke *in-between spaces* die een nieuwe kijk kunnen leveren op de kwestie van de identiteit in de roman over Zuid-Afrika. Welke blik kan worden aangeboden op een *plaas*? Een bijzondere relatie tussen de *plaasbewoners*, hun voorouders en de grond wordt aangetoond in het genre van de *plaasroman*. Om de identiteit aan het licht te brengen breng ik de traditionele ruimtes in Zuid-Afrika in verband met de ideeën van Bhabha over het postkolonialisme.

Om samen te vatten, met mijn onderzoek heb ik als doel om aan te duiden welke rol het aspect van de ruimte speelt in het beseffen van eigen individuele en collectieve identiteit. Het corpus voor mijn onderzoek wordt gevormd door de nieuwe *plaasroman* en de persoonlijkste roman van de Zuid-Afrikaanse schrijver Etienne van Heerden, *Kikoejoe* (1996).<sup>1</sup> Aan de hand daarvan zal ik tonen

---

<sup>1</sup> In mijn scriptie maak ik gebruik van de Nederlandse vertaling van de roman die in 1998 onder de titel *Kikuyu* verscheen.

hoe het besef van identiteit kan worden beïnvloedt door de locatie. Voor mijn analyse heb ik de postkoloniale theorieën van Homi Bhabha gekozen die een andere kijk aanbiedt aan de relatie tussen een kolonisator en een gekoloniseerde. Van deze ideeën maak ik gebruik om een inzicht aan te bieden op de kwestie van de identiteit in de postkoloniale landen.

Wat de identiteit en ruimte betreft, geeft de geschiedenis van de apartheidspolitiek in Zuid-Afrika aan haar literatuur een bijzondere positie. Dan moet ik me ook vragen of de roman over Zuid-Afrika een gewone reflectie van de maatschappij is of het een actieve medespeler is in haar vorming?

## 2 Theoretisch deel

### 2.1 Vraagstelling

Zoals heb ik al ingeleid, staat centraal in mijn scriptie de kwestie van de rol die de locatie of omgeving speelt in het aannemen van een eigen identiteit in het traditionele Zuid-Afrikaanse genre van de *plaatsroman*. Om het onderwerp van mijn scriptie te onderzoeken stel ik allereerst de vraagstelling vast. Aan de hand van de in deze paragraaf aangeduide onderzoeksvragen zal ik de problematiek van de identiteit en locatie in een roman over Zuid-Afrika behandelen. De centrale vraagstelling van mijn masterscriptie luidt als volgt:

*In hoeverre kan in een roman over Zuid-Afrika de locatie waar de mens zich bevindt zijn identiteit bepalen?  
Op welke wijze wordt de relatie tussen identiteit en locatie weerspiegeld in de roman Kikoejoe van Etienne van Heerden?*

Met deze vraagstelling bestudeer ik de relatie tussen identiteit en locatie in de literatuur. Om mijn onderzoeksobject te bestuderen, verdeel ik mijn hoofdvraag nog verder in enkele subvragen. Ten eerste stel ik de vragen omtrent de identiteit in de literaire teksten vast. De vraag naar de identiteit betreft niet alleen die van een personage, maar ook van een volk, land of cultuur. Vooral in een land zoals Zuid-Afrika die door verschillende volkeren en culturen gevormd is, is de vraag naar *het ware ik* doorslaggevend. Hoe kijken mensen op zichzelf? En hoe kijken mensen op zichzelf ten opzichte van anderen? Dergelijke vragen zijn cruciaal voor het bestuderen van identiteit in een gemengde samenleving zoals die in Zuid-Afrika. De subvragen omtrent de identiteit die ik aan de hand van de secundaire literatuur zal bestuderen, luiden als volgt:

- *Wat verstaat men onder het begrip identiteit, alteriteit en hybriditeit?*
- *Op welke wijze kan identiteit in de literatuur weergegeven worden?*
- *Hoe wordt identiteit bepaald door beelden en stereotypen uit het postkoloniale discours?*

Ten tweede vraag ik me af naar de betekenis van de locatie in de literaire teksten en naar de functie die deze betekenis voor de identiteit heeft. Wat is de functie van een plek of omgeving in de weze hoe mensen zichzelf begrijpen en hoe kijken ze op zichzelf ten opzichte van het vreemde? In de Zuid-Afrikaanse letterkunde heeft de *plaats* een symbolische betekenis; de *plaats* is gezien als een locatie van het kolonialisme en wordt nauw verbonden met de Afrikaner identiteit.

In dit opzicht stel ik me de aankomende vragen af die ik aan de hand van de secundaire literatuur zal beantwoorden:

- *Hoe wordt de binaire oppositie tussen centrum en periferie in de literatuur gerepresenteerd?*
- *Welke betekenis heeft de plaats voor de Afrikaner identiteit en welke rol speelt deze ruimte in de Zuid-Afrikaanse literatuur?*

Aan de hand van alle bovengenoemde subvragen zal ik de problematiek omtrent de relatie tussen identiteit en locatie in de Zuid-Afrikaanse letterkunde bestuderen. Door het onderzoeken van hun onderlinge relatie zal ik aan het licht brengen hoe identiteit in een locatie – of preciezer gezegd, in de *betekenis* van een locatie – verankerd kan zijn.

De in het theoretische deel gepresenteerde opvattingen zal ik in het volgende deel toepassen op een gekozen *plaatsroman*. In het praktische deel van mijn masterscriptie zal ik de roman *Kikuyu* van Etienne van Heerden onderzoeken. Daarmee ga ik de discussie in naar de toepasbaarheid en effectiviteit van de gehanteerde theorieën omtrent de relatie tussen identiteit en locatie. De subvragen van mijn praktische deel luiden als volgt:

- *Op welke wijze wordt de plaats afgebeeld in Kikuyu en welke betekenis wordt eraan toegeschreven met betrekking tot de identiteitsvorming?*
- *Hoe wordt de nationale identiteit door Etienne van Heerden in de roman Kikuyu weerspiegeld?*
- *In hoeverre is het concept van de hybride identiteit van Homi Bhabha bruikbaar voor de analyse van de relatie tussen identiteit en locatie in de roman Kikuyu?*

Aan de hand van deze subvragen zal ik de roman *Kikuyu* van Van Heerden bestuderen en bepalen hoe identiteit van een subject verankerd kan zijn in de *plaats* – een symbolische locatie van het kolonialisme in Zuid-Afrika.

Om een conclusie te trekken, de in deze paragraaf aangegeven subvragen dienen als richtsnoer om identiteit en locatie en hun onderlinge relatie in de roman over Zuid-Afrika te onderzoeken en de hoofdvraag van mijn masterscriptie te beantwoorden.

## 2.2 Status quaestionis: Identiteit

Het thema van de identiteit lijkt tegenwoordig in het maatschappelijke debat een vooraanstaande positie in te nemen. Met de nog steeds toenemende globalisering en migratie is in de laatste decennia de vraag over zelfidentiteit onder de aandacht gebracht en in een nieuw licht geplaatst. De behoefte om een eigen identiteit te bepalen en te formuleren weerspiegelt zich uiteraard in literaire teksten, maar sterker nog grijpt de literatuur ook in het proces van identiteitsvorming in.

In dit hoofdstuk zet ik het concept van identiteit – die van een persoon, collectief, cultuur of een natie – in literaire teksten uiteen. In de moderne literatuurwetenschap keerden de letterkundigen zich al af van de algemene opvatting dat er een essentialistische, homogene identiteit bestaat. De identiteit is nu gezien als een geconstrueerde entiteit. Alhoewel er meerdere modellen voor onderzoek naar identiteit bestaan, overlappen alle benaderingen in het punt dat identiteit altijd vanuit een discours geconstrueerd is. Van deze opvatting gaat ook de Indiase literatuur- en cultuurwetenschapper Homi K. Bhabha uit die identiteit binnen het postkoloniale discours bespreekt. En net binnen het postkoloniale discours zal ik het thema *identiteit* in mijn scriptie onderzoeken.<sup>2</sup> Daardoor maak ik gebruik van Bhabhas ideeën om aan te duiden hoe identiteit in literaire teksten opgevat wordt.

Het onderzoek naar identiteit is echter niet een eenvoudige analyse van een cultureel concept in literaire teksten. Een geschikte analyse vraagt om een aanpak die meerdere disciplines combineert, daarom betrek ik in mijn masterscriptie naast de cultuuranalyse ook imagologie of deconstructie van Jacques Derrida aan.<sup>3</sup>

Om de problematiek van identiteit in te leiden, licht ik in de eerste drie paragrafen van dit hoofdstuk de belangrijkste begrippen toe die cruciaal zijn om mijn vraagstelling te onderzoeken, met name gaat het om *identiteit*, *alteriteit* en *hybriditeit*. Vervolgens ga ik in § 2.2.4 dieper in op de opvattingen van Homi Bhabha om zijn *hybridische identiteit* te bespreken. Daardoor bestudeer ik in deze paragraaf de concepten van *ambivalentie* en *mimicry*. Aansluitend bekijk ik in § 2.2.5 hoe

---

<sup>2</sup> De notie ‘postkolonialisme’ veroorzaakt vaak in het academische debat verwarring. Daarom stel ik hier vast dat ik het prefix ‘post’ (in *postkolonialisme* of *postkoloniaal discours*) in deze masterscriptie gebruik niet in betekenis van wat *na* het kolonialisme komt, maar als een kwestie van verwerking van het kolonialisme. Ik sluit me hier bij de definitie van Elleke Boehmer die vermeldt: ‘The term *postcolonialism* addresses itself to the historical, political, cultural and textual ramifications of the colonial encounter between the West and the non-West, dating from the sixteenth century to the present day. It considers how this encounter shaped all those who were party to it: the colonizers as well as the colonized. [...] [T]he postcolonial is that which questions, overturns, and/or critically refracts colonial authority – its epistemologies and forms of violence, its claims to superiority’ (Rock, Franssen & Essink 2013: 135-6).

<sup>3</sup> Met de term ‘cultuuranalyse’ verwijs ik naar ‘de analyse en interpretatie van literaire teksten als culturele betekenisdragers’ die ook ‘ideologiekritiek’ of ‘cultuurkritiek’ genoemd wordt. De laatste tijd wordt echter de voorkeur gegeven aan de termen ‘cultuuranalyse’ en ‘cultuurkritiek’ waarmee ‘de circulatie van betekenissen binnen het geheel van culturele uitingen’ wordt bedoeld. (Brillenburg Wurth 2009: 372). Precies om die reden, en ook met betrekking tot de theorie van Homi Bhabha, maak ik in deze scriptie gebruik van de term ‘cultuuranalyse’.

identiteit als een geconstrueerd concept in de literatuur opgevat wordt waarbij ik als illustratie gebruik maak van het Zuid-Afrikaanse proza. In de volgende paragraaf richt ik mijn aandacht op de kwestie van een stereotiepe representatie in de literatuur. Het stereotype plaats ik verder in § 2.2.7 binnen het postkoloniale discours waarmee ik de stand van het onderzoek omtrent identiteit afsluit.

### 2.2.1 Identiteit

In 2001 hield Willem van den Berg in Praag een lezing naar het thema ‘De negentiende-eeuwse literatuur: leverancier van clichés rond de Nederlandse identiteit’. In het kader van het colloquium *Praagse perspectieven 2* dat aandacht schonk aan imalogogie, heeft Van den Berg het begrip ‘identiteit’ besproken. Zijn lezing heeft hij ingeleid met een beschouwing over het belang van identiteit en waarom het veel mensen bezighoudt. Hij beweerde dat ‘men spreekt en schrijft over de ‘identiteit’ als men zich daar zorgen over maakt’ (Van den Berg 2004: 69). Om een uitdrukking van Van den Berg te lenen, de vraag naar identiteit wordt een ‘hot item’ vooral in een tijd van crisis wanneer men naar verankering zoekt. Het thema ‘identiteit’ beschouwd hij als een actuele ‘brandende kwestie’; niet alleen tijdens oorlogstijd speelt het thema identiteit een rol, maar de ook tijdens het proces van Europese eenwording, rijst de vraag naar *het ware ik*, volgens Van den Berg (p. 69). Zonder twijfel ontstond in de jaren negentig en het begin van de eenentwintigste eeuw in Zuid-Afrika voor het eerst de behoefte om over identiteit na te denken. Het einde van de politiek van apartheid bracht voor velen de noodzaak voort om hun plaats in een nieuw sociaal klimaat te bepalen.

Ook Bhabha (2004) bespreekt een dergelijke behoefte naar zelfidentiteit en brengt het in verband met de periode van het *fin de siècle*; hij schrijft: ‘but in the *fin de siècle*, we find ourselves in the moment of transit where space and time cross to produce complex figures of difference and identity, past and present, inside and outside, inclusion and exclusion’ (p. 2). Daarom kan deze periode als een tijd van een gevoel van ‘disorientation, a disturbance of direction, in the ‘beyond’ worden beschouwd (p. 2). Men kan dan niet verbaasd zijn dat zelfs het begrip ‘identiteit’ *à la fin de siècle* in gebruik kwam. Van den Berg (2004) vermeldt overigens dat in de eerste helft van de negentiende eeuw dit begrip niet voorkwam. Daarom ging hij op zoek naar het begrip ‘identiteit’ in het *Woordenboek der Nederlandsche Taal* en kwam met het volgende resultaat: ‘het springt van ‘ideeël’ over op ‘idiot’ en geeft geen citaten met de term ‘identiteit’ (p. 70). Echter kwamen in die tijd begrippen als ‘volksaard’ en ‘vokskarakter’ voor die in de hedendaagse zin van het woord ‘identiteit’ werden gebruikt. In het WNT wordt onder het trefwoord ‘identiteit’ als betekenis

gegeven: ‘het in zichzelf één, blijvend, uniek zijn; het hebben van kenmerkende eigenschappen; individualiteit.’ Deze identiteitsbehoefte waarvan zowel Van den Berg als Bhabha spreken, leidt tot het zoeken naar een hechting en verankering en wordt een belangrijke vraag in onze postmoderne maatschappij. Juist in de postmoderne tijd, waarin concepten als ‘hechting’ en ‘verankering’ aan de kaak worden gesteld, is het discours over identiteit actueler dan ooit tevoren.

Voordat ik ga bestuderen hoe identiteit als een concept in literaire werken opgevat wordt, duid ik aan wat men onder deze term verstaat. In *Groot woordenboek van de Nederlandse taal Van Dale* wordt het woord ‘identiteit’ gedefinieerd als:

1. eenheid van wezen, volkomen overeenstemming
2. eigen karakter, kenmerk van een persoon of groep
3. (wisk.) vergelijking die voor alle waarden der daarin voorkomende veranderlijke grootheden geldig is

Wat wij vanuit deze definitie en die uit het WNT kunnen afleiden, is dat identiteit een unieke en voortdurende eenheid is. Het is een veelomvattend concept dat de karakteristieken van een subject, of het een individu of een groep is, bevat.

Zoals Leerssen (2007) aangeeft, stamt het woord ‘identity’ van het Latijnse woord *idem* wat voor ‘the same’ staat.<sup>4</sup> Hij beweert dat dit woord ‘fundamentally denotes a relationship expressing the sameness of a thing with itself, expressed logically in the formula  $A = A$ ’ (p. 335). Omdat deze ‘self-sameness’ problematisch lijkt, geeft hij een toelichting met behulp van voorbeelden. Leerssen stelt de vraag voor waarom deze ‘self-sameness’ met twee dezelfde hoofdletters ( $A=A$ ) moet aangeduid worden? Om deze vraag te beantwoorden, zal ik nu twee voorbeeldzinnen van Leerssen (2007: 335) bekijken:

- i. *The planet Venus is the same as the planet Venus.*
- ii. *The evening star is the same as the morning star.*

De eerste zin is een eenvoudige, triviale stelling die de ‘self-sameness’ van de planeet uitdrukt. Het is echter de tweede zin die ons een verheldering van de formule van Leerssen aanbiedt. Alhoewel deze twee stellingen ‘the self-sameness’ van een object uitdrukken, is uit de tweede zin duidelijk dat het een continuïteit ervan benadrukt. Zoals Leerssen (2007) beweert, ‘self-sameness in noteworthy

---

<sup>4</sup> Zoals *Groot woordenboek van de Nederlandse taal Van Dale* aangeeft, was het Nederlandse woord ‘identiteit’ echter van het Franse *identité* in 1824 overgenomen. Waarschijnlijk diende in dit geval het Frans als doorgeefluik voor het uit het Latijn oorspronkelijke *idem*.



once it is established across the interval of different moments or functions' (p. 335). Daaruit volgt dat het begrip 'identiteit' een betekenis omvat dat iets identificeerbaar kan zijn en identiek blijft in de loop der tijd. Deze opvatting van identiteit waar volgens Leerssen (2007) de aspecten van *permanence* en *continuity* centraal staan, is een oudere, diachrone aanpak die vandaag op de achtergrond is geraakt ten voordele van de synchrone benadering die 'separate and autonomous individuality' voorop stelt (p. 335).

Men moet echter in de gaten houden dat vandaag de dag identiteit niet meer als een homogeen, essentialistisch concept gezien wordt. In dit opzicht geeft Leerssen (2007) aan dat 'the notion of identity is often used aprioristically. Individuality is often seen as fixed, homogenous and self-contained, but this is in fact a simplification' (p. 338). Dezelfde opvatting kunnen we zien ook bij Bhabha (2004) die vermeldt: 'for identification, identity is never an a priori, nor a finished product; it is only ever the problematic process of access to an image of totality' (p. 73). Daaruit volgt dat identiteit niet een afgemaakte notie is die *a priori* kan worden gezien en waarmee men zich identificeert. Volgens Van den Berg (2004) moet men eerder van *beeldvorming* spreken, omdat 'in de literatuur niet zozeer een 'identiteit' wordt blootgelegd, maar geconstrueerd' (p. 70). Hij beweert dat het vanuit een *identiteitsbehoefte* is dat men een beeld van identiteit ontwerpt. Hij gaat ervan uit dat identiteit 'geen representatie van een empirische realiteit [is], maar een constructie die vanuit een identiteitsbehoefte is ontworpen' (p. 70). Met andere woorden, bij het spreken over 'identiteit' gaat het niet over een 'zijnswijze', maar eerder van een 'zienswijze'. En juist in deze zin begrijp ik het concept identiteit en maak ik er gebruik van in deze masterscriptie.

Voor het bestuderen van identiteit in literaire teksten, staat het begrip 'imago', ofwel 'beeld' centraal. Vanuit het concept van beeldvorming gaat de imagologische onderzoeksmethode uit. De auteurs van *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters* (2007) duiden de term 'image' op de volgende wijze: 'we use the term *image* as the mental silhouette of the other, who appears to be determined by the characteristics of family, group, tribe, people or race' (p. 4). Bij het onderzoeken van een identiteitsbeeld kan men niet vragen of het beeld *waar* is, want het antwoord is altijd discutabel. Voor een imagoloog is eerder het effect dat het beeld kan hebben van belang.

Van den Berg (2004) vermeldt dat centraal in zo'n analyse de beeldvormingsprocessen staan die een polariteitspatroon volgen. Ze bezitten 'een binaire oppositie tussen 'eigen' en 'vreemd', op grond van een dynamische relatie tussen een 'zelfbeeld' en een 'heterobeeld' (p. 70). Dat *zelfbeeld* staat echter niet op zichzelf, maar is mede geconstrueerd door een beeld dat van buiten af wordt ontworpen. Om mijn toelichting van het kernbegrip 'identiteit' af te sluiten, wil ik nadruk leggen

op het feit dat identiteit als een concept begrepen moet worden dat geconstrueerd is, en dat door middel van beelden tot stand komt in literaire teksten.

## 2.2.2 Alteriteit

In het voorafgaande heb ik al opgemerkt dat mensen de neiging hebben om zichzelf te begrijpen in tegenstelling tot anderen. Dat het is vanuit diversiteit dat men het Zelf begrijpen kan. Om identiteit te bestuderen, ga ik in deze paragraaf het concept van *alteriteit* bespreken. Met dit concept houden deskundigen zich bezig zowel in het kader van de postkoloniale kritiek als van de imagologie. Verder in mijn scriptie zal ik echter beargumenteren dat de idee dat identiteit tot stand komt door het Zelf tegenover de Ander te stellen, een vereenvoudiging dat vooral op stereotypen is gebaseerd.

Het concept identiteit definieerde Leerssen aan de hand van de term ‘self-sameness’ (zie § 2.2.1). Als we echter van ‘self-sameness’ willen spreken, moeten wij bijgevolg ook met ‘otherness’ rekening houden:

[...] the differentiation between familiar and alien, *eigen* and *fremd*, is a fundamental act of intelligence at the very root of what identity means. The *Fremderfahrung* or experience of alterity thus becomes the starting point of any preoccupation with the world’s diversity, and will lie at the root of any process of stereotyping or ‘othering’ which imagologists will study’ (Leerssen 2007: 337).

Met de termen ‘identiteit’ en ‘alteriteit’ verwijst Leerssen (2007) naar een spiegeling van elkaars identiteiten, hij vermeldt dat ‘identity and alterity, auto- and hetero-image, mirror each other: each determines the profile of each other, and is in turn determined by it’ (p. 340).

Leerssen (2007) geeft aan dat in de loop van de twintigste eeuw verschillende denkrichtingen het concept van ‘alterity’ vanuit een nieuwe perspectief bekeken hebben. Hij beweert dat ‘different school of thoughts have in different ways begun to stress that the experience of alterity is by no means incidental to the autonomous existence of a sentient identity, but in fact constitutive of it’ (p. 339). Doorslaggevend was volgens Leerssen de invloed van Jacques Derrida die de ‘metaphysics of identity’ in diskrediet heeft gebracht en in plaats ervan het concept van *différance* heeft gesteld. Onder deze term verstaat men ‘the idea that the world consists of an unbounded and limitlessly

varied web of differentiations which it would be reductive to collapse into oppositional relations between constitutive ‘identities’ (Leerssen 2007: 339).

Het concept van alteriteit speelt een cruciale rol in het postkoloniale discours. Door middel van de vertelinstantie of focalisatie wordt de ‘westerling’ als de Zelf geïntroduceerd. Het ‘ik’ of ‘wij’ – die voor de kolonisator staat - symboliseert de norm, waarbij de ‘inlander’ de afwijking ervan is. Dit is een van de voornaamste strategieën van de ideologiekritiek waar de inlander, de gekoloniseerde als de Ander voorgesteld wordt.

Dit idee wordt verder ontwikkeld door Edward Said in zijn *Orientalism* (1978), een doorslaggevend werk over de postkoloniale theorie. Wat Said in zijn werk probeert aan te tonen, is dat ‘de Europese cultuur aan kracht en identiteit won door zich af te zetten tegen de Oriënt als een soort surrogaat of zelfs verborgen identiteit van zichzelf’ (p. 28). Des te belangrijker voor het postkoloniale discours is, dat de Europa niet alleen zijn eigen identiteit probeert te formuleren in vergelijking met de niet-Europese volkeren en culturen, maar dat in tegenstelling daartoe ‘het denkbeeld van een Europese identiteit’ als superieur wordt gezien (p. 32).

Dit idee van Said kan in verband worden gebracht met de wederzijdse spiegeling van elkaars identiteiten, zoals besproken door Leerssen. Identiteit en alteriteit zijn twee tegenpolen die elkaar bepalen en tegelijkertijd worden bepaald door de ander. Said gaat echter een stap verder als hij stelt dat deze denkbeelden niet alleen elkaar formuleren, maar dat door de vergelijking met de Ander, stelt de kolonisator zich in een superieure positie. De vorming van de identiteit en het zelfbeeld van een natie of volk die onder bestuur van een andere natie is, wordt dan bepaald vanuit het buiten. Zoals Leerssen stelt, ‘subaltern nations [...] as a result have their initial self-image thrust upon them, to be negotiated in the second instance by processes such as internalization, rejection, adaptation or avoidance’ (p. 340). Daaraan kan men zien hoe een binaire oppositie tussen het Zelf en de Ander misleidend kan zijn in de vorming van een eigen identiteit.

Bij onderzoek naar identiteit moet men het postkoloniale discours in aanmerking nemen om in staat te zijn de vereenvoudigde binaire opposities terzijde te laten liggen. Alhoewel de concepten van identiteit en alteriteit voor de postkoloniale critici aantrekkelijk zijn, moet men zich nog een vraag stellen of de koloniale wereld werkelijk uitsluitend als tweepolig gezien kan worden?

Zoals Korsten (2002) in haar *Lessen in literatuur* bekrachtigt, was het kolonialisme ‘gebaseerd op de wederzijdse uitsluiting van twee werelden’ (p. 291). In de koloniale kijk zijn mensen gedefinieerd naar gelang hun biologische afkomst. Deze koloniale classificatie vraagt volgens Korsten naar een ‘strikte scheiding tussen koloniale machthebbers en overheersten’ (p. 291). Om kort te gaan, in het postkoloniale discours wordt men gereduceerd tot zijn positie in een hiërarchische ordening.

Precies op deze hiërarchische ordening naar biologische afkomst was het apartheidssysteem in Zuid-Afrika gebaseerd, een politiek systeem van sociaal-geografische segregatie waarin de zwarte bevolking minder rechten had. Daardoor kan de apartheid beschouwd worden als de uiterste consequentie van het kolonialisme.

Wat echter in deze koloniale classificatie ongemak produceerde, waren volgens Korsten (2002) de mengvormen. De contacten tussen verschillende groepen en culturen hadden als gevolg de hybridisering die echter lang een negatieve bijklank had. Dat werd volgens Korsten (2002) veroorzaakt door de obsessie van het koloniale Europa met puurheid en zuiverheid en daar komt nog bij dat ‘de koloniale ideologie’ elke vorm van hybriditeit ontkende of negeerde (p. 293). De ontkenning van de mengvormen had natuurlijk niet tot gevolg dat ze verdwenen. Maar, in de woorden van Korsten (2002), bleven de mengvormen ‘een provocatie voor het systeem’ (p. 293).

### 2.2.3 Hybriditeit

Het postkoloniale denken baseert zich op de binaire tegenstelling: het ‘eigene’ versus het ‘vreemde’, het Zelf versus de Ander, derhalve de kolonisator versus de gekoloniseerde. In het voorafgaande heb ik al getoond dat in de koloniale wereld die de puurheid prees, de mengvormen in een negatief daglicht stonden. De concepten van identiteit en alteriteit lijken in postkoloniale discours een duidelijke positie te hebben, met namen vormen ze een polariteitspatroon van het Zelf en de Ander. Kan men echter met deze koloniale dichotomie de relaties binnen de postkoloniale wereld werkelijk beschrijven?

In deze paragraaf introduceer ik een wat recent concept in de postkoloniale theorie, dat van *hybriditeit*. Het concept van hybriditeit werd door Homi Bhabha geïntroduceerd en die ermee verwees naar nieuwe transculturele vormen binnen de koloniale wereld. Welke rol kan het concept van hybriditeit vervullen om een eigen identiteit te formuleren? Alhoewel hybriditeit lang een negatieve klank heeft gehad, zal ik hier aantonen dat dit concept echter in de laatste decennia een ontwikkeling onderging.

Etymologisch gezien, stamt het begrip ‘hybriditeit’ uit het woord ‘hybride’ dat van het Latijnse *hybrida* komt en vermenging van bloed betekent. Zoals Brillenburg Wurth (2009) vermeldt, duidde ‘men [...] er het kind mee aan van een meester en een slaaf, of, als het om dieren ging, het jong van een tam en een wild varken’ (p. 89). In het postkoloniale discours is dit concept nauw verbonden met het racisme, maar hybriditeit kan meerdere vormen aannemen, namelijk culturele, politieke of die van taal zoals het pidgin of creooltaal. Dit begrip werd echter oorspronkelijk gebruikt in de

tuinbouw bij de kruising van ongelijksoortige planten waarvan een derde als ‘vermengvorm’ ontstaat. In de negentiende eeuw werd dit begrip gebruikt door de Europese deskundigen in hun theorieën over ras en cultuur. Volgens Brillenburg Wurth (2009) waren deze theorieën ‘intrinsiek verbonden met het kolonialisme en de rechtvaardiging van overheersing’ (p. 89). In deze zin had dit begrip een negatieve klank en de hybride vorm werd als inferieur beschouwd aan de norm van Europese kolonisators die de pure en zuivere vorm loofden. Met de herintroductie van dit begrip gaf Homi Bhabha hybriditeit een nieuwe klank en droeg daarmee bij aan de ontkenning van de koloniale tegenstelling tussen het Zelf en de Ander en bijgevolg aan de ontwikkeling van de postkoloniale kritiek.

Net zoals Bhabha werkt aan de loochening van de binaire tegenstelling in de cultuuranalyse die wij nog bij Said vinden, argumenteert Leerssen (2007) dat ook in de imagologische benadering de contrastieve relatie tussen identiteit en alteriteit in de laatste decennia aan de kaak gesteld werd. Hij kondigt aan dat de scherpe scheiding tussen de twee ondergevaagd en verhuld werd: ‘the intertwining of identity and otherness is now a generally current concept under the appellation of ‘hybridity’ (p. 341). Met de verschuiving van de betekenis van hybriditeit ging ook de imagologische onderzoeksmethode een stap verder in haar ontwikkeling. De hybriditeit wordt niet meer gezien als een ‘flawed falling away from authenticity, but as a fundamental property of a human cultural in general’ (Leerssen 2007: 341). De hybriditeit wordt dus een nieuw concept dat in meerdere literaire disciplines gebruikt wordt.

Om de term ‘hybriditeit’ toe te lichten, introduceert Bhabha (2004) in zijn werk een concept van ‘in-between places’ die de binaire logica ondergraaft. Voor zijn toelichting leent hij een metafoor van de Afro-Amerikaanse kunstenaar Renée Green die in haar *Sites of Genealogy* (1991) een metafoor van het museumgebouw gebruikt. In de woorden van Green (als geciteerd in Bhabha 2004: 5):

I used architecture literally as a reference, using the attic, the boiler room, and the stairwell to make associations between certain binary divisions such as higher and lower and heaven and hell. The stairwell became a liminal space, a pathway between the upper and lower areas, each of which was annotated with plaques referring to blackness and whiteness.

De metafoor van het trapgat ontwikkelt Bhabha verder om het concept van hybriditeit te verhelderen. Het trapgat ziet hij als een proces van symbolische interactie, als ‘the connective tissue that constructs the difference between upper and lower, black and white’ (p. 5). Het trapgat kan niet begrepen worden als een statische ruimte, maar als een proces dat in tijd en plaats wordt gezet.

Bhabha (2004) biedt een toelichting aan en brengt de metafoer in verband met de kwestie van identiteit en culturele hybriditeit:

The hither and thither of the stairwell, the temporal movement and passage that it allows, prevents identities at either end of it from settling into primordial polarities. This interstitial passage between fixed identifications opens up the possibility of a cultural hybridity that entertains difference without an assumed or imposed hierarchy (p. 5).

In dit perspectief verliest hybriditeit haar oorspronkelijke negatieve implicaties. In plaats van als een inferieure, onzuivere vorm, ziet Bhabha hybriditeit als een mogelijkheid om een eigen identiteit te vormen met betrekking tot de verschillen zonder dat men in het uitsluitend tweepolige systeem vervalt. Zoals Bhabha (2004) stelt, 'cultures are never unitary in themselves, nor simply dualistic in the relation of Self and Other' (p. 52). Zo stelt hij hybriditeit voor als een tussenvorm, een derde ruimte die in het postkoloniale discours begrepen wordt als 'een vermenging van 'westerse' en 'oosterse' stijlen of vormen die niet meer tot de eerste of de laatste te herleiden is' (Brillenburg Wurth 2009: 90). Het gaat om een tijdelijke plek tussen twee andere ruimtes, maar moet als een toegevoegde waarde begrepen worden. De verschillen die in de binaire tegenstelling een splijtende rol hebben, zijn via de derde ruimte van hybriditeit bij elkaar gehouden. In ieder geval, met deze nieuwe en positieve toegang tot de hybriditeit gaat Bhabha verder van Saids concept van het oriëntalisme en ontkent de statische polarisatie van de postkoloniale kritiek.

Deze nieuw aanpak in het postkoloniale discours dat Bhabha introduceert, gaat bovendien van het deconstructivistisch perspectief van Jacques Derrida uit. Zoals gezegd, Bhabha becritiseert in zijn postkoloniaal onderzoek de statische visie van Said en de koloniale binaire logica. Zijn kritiek kan dus gezien worden als een deconstructie van de binaire tegenstelling tussen het Zelf en de Ander. De nadruk ligt op de behoefte om de koloniale binaire logica te doorbreken, legt Elleke Boehmer uit en ze formuleert haar bezwaren als volgt: '[The] systemic analysis of the colonial encounter on strictly binary lines paradoxically operates to reinstate the structures of authority which colonialism was concerned to implement in the first place' (als geciteerd in Rock, Franssen & Essink 2013: 140). De term hybriditeit verwijst naar de uitwisseling tussen culturen en vormt een uitdaging voor de suprematie van de koloniale macht.

Deze 'Third space' van Bhabha wordt gezien als een tegenstrijdige en ambivalente ruimte waarin een culturele identiteit gevormd kan komen. De culturele zuiverheid en puurheid zijn daardoor verwijderd en de deur wordt geopend voor de *hybridische identiteit*. En het is via 'Third space of enunciation' dat de hybridische identiteit verkondigd kan worden:

It is that Third Space, though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized and read anew (Bhabha 2004: 55).

Echter moet worden gezegd dat deze derde ruimte een tijdelijk karakter heeft. Bhabha (2004) benadrukt dat het om een 'temporal dimension' gaat, want 'the splitting of the subject of enunciation destroys the logics of synchronicity and evolution which traditionally authorize the subject of cultural knowledge' (p. 53). Dat hybriditeit van een voorlopige aard is, onderstreept ook Brillenburg Wurth (2009) met een toelichting dat het begrip 'betrekking [heeft] op iets wat (nog) niet vastgesteld kan worden, omdat het tussen bestaande categorieën invalt' (p. 90).

Als voorbeeld van een hybridische identiteit neemt Bhabha de Algerijnse strijders voor onafhankelijkheid in overweging die Franz Fanon behandelde in zijn tweede boek *Les damnés de la Terre* (1961). Bhabha (2004) gebruikt Fanons voorbeeld om de hybridische identiteit te bespreken:

The liberatory people who initiate the productive instability of revolutionary cultural change are themselves the bearers of a hybrid identity. They are caught in the discontinuous time of translation and negotiation [...]. They are now free to negotiate and translate their cultural identities in a discontinuous intertextual temporality of cultural difference (Bhabha 2004: 55).

Zoals Fanon en ook Bhabha aangeven, is de tijd van strijd voor onafhankelijkheid een tijd van culturele onzekerheid en representatieve besluiteloosheid omdat met de visie van onafhankelijkheid komt er ook een mogelijkheid voor nieuwe identificatie. Het is ook juist in die tijd dat er een verschuiving komt in de wijze hoe men zichzelf waarneemt.

Wat Bhabha verder benadrukt, is het belang om 'Third space of enunciation' in de context van het postkoloniale discours te zetten. Als men deze derde ruimte naar het postkoloniale gebied brengt, kan hij volgens Bhabha (2004) zien dat 'the theoretical recognition of the split-space of enunciation may open the way to conceptualizing an *international* culture, based not on the exoticism of multiculturalism or the *diversity* of cultures, but on the inscription and articulation of culture's *hybridity*' (p. 56). Wij zien hier Bhabha afstand nemen van het belang van de culturele diversiteit en in plaats daarvan nadruk leggen op de suffix 'inter'. Het is derhalve in de 'in-between space' waar men de betekenis van cultuur vindt.

Om van abstract naar concreet te gaan, brengt Bhabha (2004) het concept van hybriditeit in verband met de trends in de hedendaagse literatuur als hij verwijst naar ‘the contemporary compulsion to move beyond; to turn the present into the ‘post’; or [...] to touch the future on its hither side’ (p. 26). In deze ‘in-between’ plaats tussen verleden en toekomst vallen ook de postkoloniale auteurs. Volgens Bhabha (2004) bestaat er een ‘overwhelming evidence of a more transnational and translational sense of the hybridity of imagined communities’ (p. 7). Deze hybriditeit van de denkbeeldige gemeenschappen vinden wij in de romans van Zuid-Afrikaanse schrijvers, zoals Richard Rive, Bessie Head of de twee Nobelprijswinnaars Nadine Gordimer en John Coetzee. Volgens Bhabha (2004) kunnen hun romans worden gezien als ‘documents of a society divided by the effects of apartheid that enjoin the international intellectual community to meditate on the unequal, asymmetrical worlds that exist elsewhere’ (p. 7). Zonder twijfel speelde apartheid een splijtende rol in de Zuid-Afrikaanse maatschappij die tot nu toe, meer dan twee decennia na de val van het apartheidsregime, sterke effecten heeft op de culturele identiteit van het land. Het is juist de Zuid-Afrikaanse maatschappij die ons toont dat de ‘splitsing’ van de bevolking in een blank en een zwart deel faalt in grote delen van de maatschappij; met name de gekleurden hebben na het einde van de apartheid een moeilijke positie in de maatschappij omdat ze als ‘in-between’ binnen de nog steeds zichtbare koloniale dischotomie in de Zuid-Afrikaanse politiek vallen. Alhoewel Zuid-Afrika zich na het begin van het presidentschap van Nelson Mandela als een *regenboognatie* profileerde waarin alle huidskleuren gelijke rechten hadden, moet men zich echter afvragen welke positie de kleurlingen en andere ‘mengvormen’ hebben in dit nieuwe sociale klimaat?<sup>5</sup>

Het concept van hybriditeit kan geïllustreerd worden aan de hand van de roman *Moenie kyk nie* (1993) van de Zuid-Afrikaanse schrijver Henk van Woerden. De hybriditeit wordt daarin vertegenwoordigd door het gezin van de ik-verteller, een negenjarige Nederlandse jongen. Ze komen vanuit Nederland naar Zuid-Afrika en voelen zich daar migranten, ongetwijfeld nemen ze een andere positie in dan de rest van de blanke bevolking. De hybriditeit van het gezin is te zien in een passage waarin de al wat oudere ik-verteller zich tijdens het avondeten bij de Boeren bevindt. Tijdens het eten schaamt hij zich omdat zijn familie sociaal lager staat, omdat zij hetzelfde paardenvlees kopen en eten *als kleurlingen* bij de moskee:

Wij aten eens per week paardenbief, leg ik uit, zonder erbij na te denken. Paard wekt de interesse van vader. Zijn arm rust in een iets minder veelomvattend zwijgen gehuld tegenover

---

<sup>5</sup> Tot ‘regenboognatie’ werd Zuid-Afrika gedoopt door de Nobelprijswinnaar voor de Vrede Desmond Tutu na de afschaffing van de politiek van apartheid. Deze term wordt gebruikt om naar een vredige samenleving van verschillende volkeren van het land te verwijzen.



mij. Hij is te paard opgevoed, reed tweewekelijks met oupa Kassiem naar de vlakke om het vee te zien en liet zijn zwarte hengst door de keurige Engelse voorsteden steigeren, wat op moeder Krige een diepe indruk heeft gemaakt. Paard éten doet het kleuringvolk (Van Woerden 1993: 124).

Het eten van paarden is voor de familie van Boeren die gedeeltelijk uit Groot-Brittannië komen, ondenkbaar. Hun uitgangspunt is zonneklaar: waar de blanken *paardrijden*, *eten* de kleurlingen *paard*. Uit deze confrontatie met de ‘norm’ die door de kolonisten gesteld wordt, leidt de ik-verteller af dat zijn gezin net boven de kleurlingen op de maatschappelijke ladder staat. Door het aannemen van de gewoontes van het kleurlingvolk, vertoont het gezin kenmerken van de hybridisering.

Om een conclusie te trekken, met de herintroductie van het concept van hybriditeit, ontkent Bhabha het versterkte systeem van de koloniale dichotomie. Het is de ambivalente en tegenstrijdige ‘Third space’ die het ontstaan van culturele identiteit toelaat. In het postkoloniale discours kan men het exoticisme van de diversiteit van culturen overwinnen door hybriditeit te erkennen als een postkoloniale ambivalentie.

#### 2.2.4 Ambivalentie en *mimicry*

Bij het uiteenzetten van de opvattingen van Homi Bhabha en het concept van *hybridische identiteit*, wil ik me nog even richten op het al in de vorige paragraaf opgemerkte concept van *ambivalentie* en de daarbij behorende *mimicry*.

Bhabha ontwikkelt zijn theorie op basis van de opvattingen van Franz Fanon, een psychoanalyticus uit Martinique en een strijder voor de Algerijnse onafhankelijkheid. Bhabha baseert zich vooral op Fanons eerste boek *Peau noire, masque blancs* (1986) waarin Fanon de psychoanalytische gevolgen van het kolonialisme en de schade die het kolonialisme veroorzaakt heeft, bespreekt, en ook op het al eerder genoemde boek *Les damnés de la Terre* (1961).

In *Peau noire, masque blancs* benadrukt Fanon het verlangen naar herkenning die Bhabha als cruciaal onderscheid:

As soon as I *desire* I am asking to be considered. I am not merely here-and-now, sealed into thingness. I am for somewhere else and for something else. I demand that notice be taken of my negating activity insofar as I pursue something other than life; insofar as I do battle for the creation of a human world – that is a word of reciprocal recognition (als geciteerd in Bhabha 2004: 12).

Daarmee brengt Bhabha een begrip ‘desire for recognition’ ter tafel waarbij ik even wil stilstaan. Enerzijds, om over het identiteitsbesef te spreken, moet de term ‘recognititon’ worden aangeduid. Over het belang van ‘recognition’ spreekt ook Leerssen; alhoewel hij identiteit vanuit de imagologische benadering bekijkt, terwijl Bhabha dat doet vanuit de postkoloniale kritiek, beschouwen beiden ‘recognition’ als een doorslaggevend aspect voor identiteit. Leerssen (2007) vermeldt: ‘there is no cognition without recognition; confidence in our place in the world is impossible if we cannot trust our memories; amnesia destroys identity’ (p. 335).

Anderzijds, het is vooral het belang van ‘desire’, het verlangen dat Fanon in de postkoloniale theorie ter tafel brengt. Zoals Bhabha becommentarieert, laat Fanon de vraag *What does a woman want?* van Sigmund Freud resoneren in de postkoloniale wereld en stelt zich de vraag *What does a man want?*, respectievelijk *What does a black man want?* Met deze vraag gaat Fanon de problematiek van de culturele vervreemding van het kolonialisme in, die volgens Bhabha (2004) ‘bears down on the ambivalence of psychic identification’ (p. 60). In de psychoanalyse wordt met *ambivalentie* verwezen naar een voortdurende wisseling tussen het verlangen naar een object en zijn tegenpool; tegelijkertijd ook om een voortdurende spanning tussen het verlangen naar en de afkering van een object, persoon of activiteit. Zo’n definitie van *ambivalentie* vinden wij ook bij Rock en col. (2013) die vermelden dat dit psychoanalytische concept inhoudt ‘dat dezelfde objecten (personen, dingen, enzovoort) bij het verlangend subject – een individu of hele groepen mensen en culturen – tegenstrijdige gevoelens kunnen opwekken die zich principieel niet op een harmonische manier met elkaar laten verbinden’ (p. 140). Van de psychoanalyse leende Bhabha het concept van ambivalentie waarmee hij identiteit behandelt binnen de postkoloniale theorie.

In het postkoloniale discours wordt *ambivalentie* gebruikt in de betekenis van een simultane aantrekking en afstoting die kenmerkend is voor de relatie tussen de kolonisator en de gekoloniseerde. Zoals Bhabha stelt, ‘the ambivalent identification of the racist world [...] turns on the idea of a man as his alienated image; not Self and Other but the otherness of the Self inscribed in the perverse palimpsest of colonial identity’ (p. 63). Ambivalentie werpt een nieuwe licht op de vraag naar identiteit in de postkoloniale wereld.

Nog een keer benadrukt Bhabha (2004) de rol van ‘in-between space’ in het postkoloniale discours, met name in de relatie tussen de kolonisator en gekoloniseerde:

It is not the colonialist Self or the colonized Other, but the disturbing distance in-between that constitutes the figure of colonial otherness – the white man’s artifice inscribed on the black man’s body. It is in relation to this impossible object that the liminal problem of colonial identity and its vicissitude emerges (p. 64).

In zijn lezing in 2008 aan University of California, Berkeley nam Bhabha het begrip ‘ambivalentie’ in overweging. Hij stelde zich de vraag of ambivalentie gesplitst kan worden? Hij vermeldt dat ambivalentie zowel ‘articulation’ als ‘alienation’ met zich meebrengt, maar als men te verstrikt in ambivalentie raakt, waar is dan de identificatie of de betrokkenheid? In reactie daarop vermeldt Bhabha dat ‘showing the ambivalence does not mean there is a passivity, or an ambiguity in commitment’, maar het betekent dat er ‘commitment in excess, a double commitment’ is (1:19:30). Een belangrijke vraag die daaruit ontstaat is dan wat met een ambivalente positionering – waarin zowel verbinding als vervreemding zit – bereikt kan worden? Laat ons nu deze vraag nog even vers in het geheugen houden.

Met de vorming van de culturele identiteit ontstaan problemen waarvoor men in de postkoloniale kritiek de term ‘displacement’ heeft geïntroduceerd. Daarmee verwijst men letterlijk naar een misplaatsing of verplaatsing. Volgens Brillenburg Wurth (2009) heeft *displacement* ‘betrekking op obstakels in de vorming van culturele identiteit die ontstaan door de relatie tussen zelf, tijd, taal en plaats’ (p. 89). *Displacement* kan worden toegepast op de inlanders die door de kolonisator naar een ander gebied waren getransporteerd. Daarnaast kan met deze term verwezen worden naar ‘de (bewuste of onbewuste) onderdrukking van de eigen taal en cultuur tijdens de koloniale periode. De inheemse bevolking gedroeg zich volgens de norm van de westerse overheersers (*mimicry*) of werd daartoe gedwongen, en verloor daarmee (tijdelijk) de eigen culturele ‘bodem’ (Brillenburg Wurth 2009: 89).

In verband met de term ‘displacement’ bespreekt Bhabha bovendien een ander fenomeen dat hij ‘unhomely condition’ noemt. Daarmee verwijst Bhabha (2004) naar ‘the estranging sense of the relocation of the home and the world – the unhomeliness – that is the condition of extra-territorial and cross-cultural initiations’ (p. 13). Volgens Bhabha is deze *unhomeliness* een ‘conditie’ voor de vorming van een postkoloniale identiteit. Met een migrant, die zich in het land van de Ander bevindt, ontstaat een wederzijds contact en zodoende komt een nieuwe hybridische identiteit tot stand. Niet voor niets herinnert Bhabha zich aan *The Satanic Verses* van Salman Rushdie als hij stelt dat ‘the truest eye may now belong to the migrant’s double vision’ (p. 7-8).

De *unhomeliness* illustreert Bhabha aan de hand van de positie van de gekleurden in Zuid-Afrika. Zoals Bhabha stelt, ‘each ‘unhomely’ house marks a deeper historical displacement’ (p. 18). En dit fenomeen ziet hij in ‘the condition of being ‘coloured’ in South Africa’ en waarvan ook Gordimer spreekt in haar roman *My Son’s Story* (1990):

Halfway between... being not defined – and it was this lack of definition in itself that was never to be questioned, but observed like a taboo, something which no one, while following, could ever admit to (als geciteerd in Bhabha 2004: 18).

Het commentaar van Bhabha op deze passage luidt: ‘this halfway house of racial and cultural origins bridges the ‘in-between’ diasporic origins of the coloured South African and turns it into the symbol of the liberation struggle’ (p. 19). Dit voorbeeld verwijst naar de strijd van de gekleurde bevolking in Zuid-Afrika met hun culturele identiteit. Volgens Bhabha is het een gekleurde die de hybriditeit in Zuid-Afrika representeert, hij is ‘a difference ‘within’, a subject that inhabits the rim of an ‘in-between’ reality’ (p. 19). Met het introduceren van het concept van *unhomeliness*, creëert Bhabha een ruimte die de diasporische oorsprong overbrugt en tegelijkertijd wordt het veranderd in ‘the symbol for the disjunctive, displaced everyday life of the liberation struggle’ (p. 19).

Een andere term die ik in verband met hybriditeit moet aanduiden, en die al eerder vermeld was, is *mimicry*. Deze term stamt af van de biologie, maar in de postkoloniale theorie werd het geïntroduceerd door Homi Bhabha.<sup>6</sup> Met *mimicry* verwijst hij naar een bepaalde koloniale ambivalentie, met name wordt er de relatie tussen het Zelf en de Ander mee aangeduid:

Colonial mimicry is the desire for a reformed, recognizable Other, *as a subject of a difference that is almost the same, but not quite*. Which is to say, that the discourse of mimicry is constructed around an *ambivalence*; in order to be effective, mimicry must continually produce its slippage, its excess, its difference (Bhabha 2004: 122).

*Mimicry* kan in het postkoloniale discours gezien worden als een proces waarin het gekoloniseerde subject ‘bijna hetzelfde’, maar niet *belemaal* identiek wordt gezien als de kolonisator. Zoals Bhabha stelt, westerlingen verwachtten niet dat de inheemse bevolking *belemaal beschaafd* kon worden. Het gekoloniseerde subject wordt altijd als een onvolledige nabootsing – of anders gezegd: als *mimicry* – gezien. In de woorden van Brillenburg Wurth (2009), gaat het hier ‘om een spanning tussen de hoogstaande idealen van de kolonisators om de gekoloniseerde gebieden te ‘verlichten’, en hun verlangen deze gebieden te onderwerpen en ‘dom’ te houden’ (p. 86). Alhoewel de kolonisator de gekoloniseerde wil beschaving bij wil brengen, moet er tegelijkertijd een bepaald verschil bestaan in de representatie van de kolonisator en het gekoloniseerde subject dat de superioriteit van de koloniale macht waarborgt. Daarin ligt de ambivalentie van het postkoloniale discours, omdat het

---

<sup>6</sup> In de biologie werd dit begrip gebruikt ‘ter aanduiding van het verschijnsel dat de ene diersoort op de andere lijkt, zodat de overlevingskansen van die ene soort groter worden’ (Brillenburg Wurth 2009: 385).

voor de kolonisten bedreigend zou zijn als de gekoloniseerde als hun exacte replica's geportretteerd worden.

Deze onvolledige nabootsing kan zowel 'serieus' als 'satirisch' zijn, maar het verschil ertussen was volgens Brillenburg Wurth (2009) 'voor de blik van de koloniale niet altijd even duidelijk' (p. 86-87). In het postkoloniale discours kan *mimicry* een bedreigende rol hebben, maar de bedreiging ligt niet in de verstopping van een of andere identiteit. Zoals Bhabha voorstelt, ligt het in het feit dat door middel van *mimicry* een 'dubbele visie' tevoorschijn komt en door het doorzien van de ambivalentie van het postkoloniale discours wordt de autoriteit ondermijnd.

De onvolledige nabootsing van de westerlingen kunnen wij ook vinden in de al genoemde roman *Moenie kyk nie* van Henk van Woerden. Een van de personages, een kapster met gemengd bloed, gebruikt verschillende cosmetische middelen om als een blanke te lijken: 'De kapster heeft het anders ogelost, ze knaagt aan de kleurverdeling met behulp van een beetje karoozalf voor de teint, en een spiritistisch sausje om haar leegte te camoufleren' (p. 131). In dit fragment is *mimicry* gebruikt om de Ander, een kleurling, te bespotten. Om de titel van Fanons *Peau noire, masque blancs* te lenen, zien wij hier een gekleurde vrouw een wit masker opzetten. Door middel van camouflage wil zij zich gelijk maken aan het niveau van de westerling, wat echter niet gelukt is. Zij wordt geportretteerd als een onvolledige replica die aan haar 'inferieure' positie tegenover de westerling – en van haar eigen *leegte* – niet kan ontsnappen.

Om een conclusie te trekken, laat ons nu de in deze paragraaf gestelde vraag in herinnering roepen: wat kan met een ambivalente positionering – waarin zowel verbinding als vervreemding zitten – bereikt zijn? Die vraag werd beantwoord met de introductie van het concept van *mimicry* waarmee Homi Bhabha een ambivalent verlangen in de postkoloniale literatuur beschrijft. Met *mimicry* verwijst hij naar de diepgaande paradox van het postkoloniale discours die bestaat uit het creëren van subjecten die bijna hetzelfde, maar nooit *helemaal* hetzelfde zijn. Des te meer kan het gezien worden als een strategie om een systeem, dat gebaseerd is op de representatie van de kolonisator als een object van verlangen, te verstoren.

### 2.2.5 Identiteit in literatuur

In de voorafgaande paragrafen heb ik de kernbegrippen omtrent het onderzoek naar identiteit in literaire teksten geïntroduceerd en verhelderd. Nu ga ik mijn aandacht schenken aan de kwestie *hoe* identiteit – van een persoon, collectief, cultuur of natie – in de literatuur kan worden weergegeven?

Zoals ik al heb opgemerkt, bestudeert men bij het analyseren van identiteit in literaire teksten, de *beelden*, of *beeldvormingprocessen*. En daarmee houdt zich de discipline imagologie bezig.

In de inleiding tot de bundel *Praagse perspectieven 2* die het thema ‘Het zelfbeeld in de Nederlandse letterkunde’ behandelt, vermeldt Krol (2004) dat imagologie ‘een specialisme binnen vergelijkende literatuurwetenschap en cultuurgeschiedenis [is], dat nationale beelden en de discussie over nationale stereotypen bestudeert’ (p. 3). Echter lezen wij in dezelfde bundel bij Barnard (2004) dat ‘imagologie over de vorming van identiteit [gaat]’ (p. 53). Dat laat ons met de vraag achter in hoeverre de literatuur identiteit kan weergeven?

Het antwoord erop kunnen wij vinden bij Leerssen (n.d.) die vermeldt: ‘nobody is in position to describe a cultural *identity*’, maar wat wel beschreven kan worden, is ‘cultural *difference*, a sense in which one nation is perceived to be “different from the other”’ (para. 18). Leerssen behandelt de *a priori* veronderstelling dat een land het meest zichzelf is in het aspect waarin ze het meest van anderen verschilt. Om deze reden wordt identiteit gereduceerd tot ‘particularism’ en ‘exoticism’; het gevolg is dat wij niet bewust kunnen worden van het feit dat wij gedefinieerd zijn door onze identiteiten als deel van de mensheid als geheel, en niet als een tegenstelling daarvan. Leerssen spreekt hier over culturele of nationale identiteit, maar zijn stelling is voor het algemene concept van identiteit geldig. Door het zien van zichzelf in termen van ‘het eigene’ en ‘het vreemde’, overziet men wat er samenvalt. Wat cruciaal voor ons is, is dat uit de opvattingen van Leerssen volgt, dat niemand identiteit – of het nu om nationale, culturele, collectieve of individuele identiteit gaat - kan beschrijven. Maar wat wel beschreven kan worden, is een *beeld* ervan. Men moet echter voor ogen houden dat ‘images are studied not as items of information about reality, but as ‘properties of their context’ (Leerssen n.d.: para. 6).

Deze stellingen van Leerssen dienen bovendien tegelijkertijd als een antwoord op de vraag welke rol de discipline van de imagologie speelt in het onderzoek naar identiteit. Het is duidelijk dat imagologie niet als een discipline kan worden beschouwd die identiteit bestudeert. Imagologie moet gezien worden als een benadering die het *beeld*, ofwel de *representatie* van identiteit onderzoekt. Alhoewel imagologie identiteit niet zelf kan bestuderen, is deze discipline bruikbaar voor het onderzoek ernaar, omdat met deze benadering de zogenaamde nationale karakters, nationale stereotypen en reputaties onderzocht worden. De definitie van literaire imagologie vinden wij bij Beller (2007):

Literary – and, more particularly, comparatist – imagology studies the origin and function of characteristics of other countries and peoples, as expressed textually, particularly in the way

in which they are presented in works of literature, plays, poems, travel books and essays (p. 7).

Een andere definitie van imagologie biedt het *Algemeen letterkundig lexicon*; die luidt als volgt:

Deelgebied van het comparativisme [...] waarin onderzocht wordt welk globaal beeld of imago [...] men van een bepaalde literatuur en cultuur heeft in het buitenland. Dat beeld, dat vaak een stereotype is, bepaalt mee of en hoe een bepaald werk uit die literatuur in de andere literatuur ontvangen zal worden (para. 2).

Met deze definitie stuiten we op een andere kwestie, met name op die van het *stereotype* en *cliché*. Wordt, en zo ja, hoe dan, identiteit bepaald door stereotypen uit de literaire canon? Ik heb al vastgelegd dat bij het bestuderen van identiteit, het niet gaat om het analyseren van identiteit zelf, maar van de *beelden* ervan. De zogenaamde nationale beelden kunnen een geloof opwekken en daardoor kunnen deze beelden een krachtige invloed hebben op mensen en hun waarneming van vreemde culturen en volkeren. Zoals Leerssen (n.d.), vermeldt ‘even though the belief is irrational, the impact of that belief is anything but unreal’ (para. 4). En juist daarop richt de imagoloog zich. Het doel van imagologie is om te proberen om mensen bewust te maken van de nationale vooroordelen en stereotypen. In de woorden van Beller (2007):

It is the aim of imagology to describe the origin, process and function of national prejudices and stereotypes, to bring them to the surface, analyse them and make people rationally aware of them (p. 8).

Wat ik in deze paragraaf wil aantonen is dat het concept van de identiteit in de literatuur onderzocht moet worden met behulp van beelden. De vraag is of deze beelden op een stereotiepe wijze weergegeven worden en of identiteit dan bepaald is door de al bestaande, stereotiepe afbeelding ervan? Deze kwestie zal ik echter verder in mijn scriptie onder de loep nemen.

Ook Homi Bhabha plaatst de vraag naar *het ware ik* in zijn *The Location of Culture* in de context van de hedendaagse literatuur. Bhabha vermeldt dat ‘the study of world literature might be the study of the way in which cultures recognize themselves through their projections of ‘otherness’ (p. 17). Hij verwijst naar een verschuiving in de literatuur in de loop der tijd. Zoals Bhabha (2004) beweert, werden vroeger de nationale tradities in de literatuur weerspiegeld, maar hij voegt eraan toe dat

‘perhaps we can now suggest that transnational histories of migrants, the colonized, or the political refugees – these border and frontier conditions – may be the terrains of world literature’ (p. 17). Niet meer de soevereiniteit van nationale culturen of de humanistische cultuur staat centraal in de literatuur, maar wat zich ‘in-between’ bevindt. Nogmaals zien wij hoe Bhabha door middel van hybriditeit de vraag naar identiteit binnen het postkoloniale discours plaatst, en respectievelijk het postkolonialisme binnen de sfeer van de hedendaagse literatuur.

De wederzijdse relatie tussen identiteit en literatuur kan goed geïllustreerd worden aan de hand van de Zuid-Afrikaanse literatuur. Een mengeling van culturen en volkeren zoals wij in Zuid-Afrika vinden, vraagt om nader onderzoek over de vraag hoe de vorming van de nationale identiteit in Zuid-Afrika weerspiegeld is in de literatuur?

Wat de nationale identiteit betreft, beweert Beller (2007) dat de deskundigen het eens zijn over de aard ervan. In de woorden van Bock: “national identities” are a matter of political-intellectual projection, a state of mind rather than an objective set of condition and fact or a “given” (als geciteerd bij Beller 2007: 12). Leerssen (2007) vermeldt dat hier geldt dat net als bij het individu, ook de collectieve identiteit bepaald wordt door het verleden. Hij schrijft: ‘so too in collective identities the awareness of a shared past is indispensable [...]. Historical awareness is at the very root of a group identity, and indeed its *condition sine qua non*’ (p. 336). Op dit punt komen de al besproken aspecten van identiteit weer ter sprake: *permanence* and *continuity* (zie § 2.2.1). Het vormen van een identiteit werd sterk bepaald door de strijd tussen verschillende culturen en talen die al eeuwen op de Kaap woonden en zich toch ook mengden. Maar met de vestiging van de Britse kolonie aan het begin van de negentiende eeuw ontstond er een strijd tussen de Afrikaners en Britten. In die tijd vinden wij de wortels van de vorming van de Afrikaner identiteit.

Dat neemt echter niet weg dat de collectieve identiteit in de loop der tijd kan veranderen. Leerssen geeft toe dat ‘group identities (even more than personal identities) are highly volatile’ (p. 338). Even collectieve identiteit vertoont verscheidenheid die een lijn tussen verschillende deelgroepen vormt. Daardoor probeert men zich op de kleinere schaal te richten waar minder diversiteit voorkomt. Zoals Leerssen (2007) stelt, ‘the ultimate locus of national characters is often sought in small scale or regional communities, characterized as such [...] by the very quality of shared close-knittedness’ (p. 338). Echter moeten wij vaststellen dat een collectieve identiteit door verscheidenheid en even conflict gekarakteriseerd wordt. In deze zin gaat Leerssen terug naar Freuds opvatting dat ‘the human individual is in fact a locus of conflicting emotional and cogitative impulses’ (Leerssen 2007: 339).

In Zuid-Afrika bestaat een nauwe band tussen identiteit, taal, ruimte en literatuur die de kern van de Afrikaner identiteit uitmaakt. Zoals Francken (2003) vermeldt, ontstond de Afrikaanse



literatuur aan het eind van de negentiende eeuw in verband met de Afrikaner ideologie. Deze literatuur vormde zich rond de culturele identiteit en was op het collectief gericht en daardoor had zij aanvankelijk een sterk didactische tendens. Wat aan de hechting van de Afrikaner identiteit bijdroeg, was een conflict die uit de wrijving tussen de Engelsen en de Boeren ontstond. De behoefte naar een collectieve identiteit bereikte een climax tijdens de Boerenoorlog (1899-1902). En net in die tijd plaatst Ester (1999) de opkomst van een ‘traditionele verbondenheid van deze literatuur met de taalgemeenschap’ en voegt verder toe dat de taal en literatuur in Zuid-Afrika een bijzondere rol speelden, omdat ze ‘veel sterker als existentiële legitimatie [fungeren] dan in de landen van Europa’ (p. 41). In de jaren dertig van de twintigste eeuw kwam een nieuwe genre van *plaasroman* in opkomst dat de moeilijke maatschappelijke en economische situatie in het land weerspiegelde. Dit genre greep terug naar de Afrikaner ideologie en bereikte een grote populariteit. Volgens Ampie Coetzee (2000) kan de literatuur beschouwd worden als een deel van de geschiedenis van de Afrikaner-bewustwording, en is ze tegelijkertijd medebepalend in de vorming daarvan.

Concluderend, de Zuid-Afrikaanse literatuur dient als een handig voorbeeld om de wederzijdse wisselwerking tussen identiteit en literatuur toe te lichten. De behoefte naar identiteitsbesef versterkte de rol van de taal en literatuur in de Zuid-Afrikaanse maatschappij. Op haar beurt had de Afrikaner literatuur een grote impact op de maatschappelijke en politieke ontwikkeling in het land.

### 2.2.6 Stereotype representatie

Zoals ik heb vastgesteld, bestuderen wij het concept van identiteit in de literatuur door middel van beelden. In deze paragraaf ga ik in op de al bovengestelde vraag of het beeld bepaald wordt door de al bestaande stereotypen? Allereerst richt ik me op de verheldering van enkele analytische concepten die voor het beantwoorden van deze vraag noodzakelijk zijn. Om het begrip ‘stereotype’ te problematiseren in het kader van het postkoloniale discours, stel ik eerst vast wat men onder de termen ‘representatie’ en ‘discours’ bedoeld.

Met het begrip ‘representatie’ verwijst men in een imagologische analyse naar de wijze waarop de teksten de beelden van de wereld leveren. Dit begrip wordt de laatste decennia gebruikt om de manier te benadrukken waarop deze beelden niet meer zijn dat dat: beelden en niet de wereld zelf. In *Imagology* vermeldt Rigney (2007): ‘as such they do not so much reflect a world that already exists

[...]; rather they are ways of constructing and directing our view of the world with the help of language' (p. 415).

Het begrip 'representatie' moet echter onderscheiden worden van 'discours'. Daarmee wordt volgens Rigney (2007) in de culturele analyse verwezen naar 'the set of themes, concepts, and values that certain individuals have in common when they talk (or write) about the world' (p. 313). Wij zien dat in deze zin het concept 'discours' verwant kan zijn met 'representatie'. Het verschil tussen de twee concepten ligt echter in de nadruk op de relatie tussen de tekst en werkelijkheid. Waar men met 'representatie' naar beeldvorming verwijst, gebruikt men 'discours' in de betekenis van een verzameling van media om deze beeldvorming in uit te drukken.

Nu het verschil tussen representatie en discours verhelderd is, wil ik me richten op het kernbegrip van deze paragraaf, namelijk het *stereotype*. In de eerste plaats licht ik toe wat men onder deze term verstaat. In *Imagology* maakt Beller gebruik van de opvattingen over de stereotypen van Aronson (2005) die 'stereotype' op de volgende wijze aanduidt:

A stereotype is a generalization about a group of people in which incidental characteristics are assigned to virtually all members of group, regardless of actual variation among the members. Once formed, stereotypes are resistant to change on the basis of new information (als geciteerd in Beller 2007: 429).

Beller verheldert deze definitie met de woorden van Stenzel: 'the stereotype combines minimal information with maximum meaning' (als geciteerd in Beller 2007: 9). Beller ontwikkelt verder Stenzels stelling: 'it extrapolates from details into generalizations, by turning a single attribute into essence of an entire nation' (p. 9). Om deze reden zijn stereotypen gevaarlijk voor het bestuderen van de nationale of collectieve identiteit in literaire teksten. Daarin werkt men met een set van eigenschappen van een individu of een collectief dat ondergebracht wordt tot groepen, volkeren of rassen die dan gezien worden in de vorm van stereotypen in plaats van de werkelijke representatie. In deze zin drukt ook Leerssen (n.d.) zich uit die vermeldt dat 'national stereotypes are intertextual constructs: the conventions and commonplaces that are inherited from a pre-existing textual tradition fully overshadow the experience of reality' (para. 9). Hij is van mening dat de teksten die met het nationale karakter te maken hebben, bijna altijd op de al bestaande reputatie zijn gebaseerd. Het is volgens Leerssen geen proces dat zich afspeelt tussen tekst en werkelijkheid, maar tussen tekst en tekst.

Bovendien beweert Leerssen (n.d.) dat de stereotypen zowel op een negatieve als op een positieve wijze kunnen worden gebruikt. De politieke en economische situatie van een bepaald land wordt een criterium waarnaar een beeld van dat land gemaakt is. Aan de ene kant, de landen

die een bedreiging – op een politiek of economisch niveau – betekenen, worden op een negatieve wijze beschreven. Aan de andere kan, de landen die niet als bedreigend worden beschouwd, worden in positieve termen beschreven. Zo'n positieve beschrijving kan volgens Leerssen (n.d.) tot 'exoticisme' of 'xenofilia' leiden, en de negatieve tot toeneming van xenofobie (para. 15).

Op dit moment is het nog van belang om het begrip 'cliché' van 'stereotype' te onderscheiden, alhoewel deze begrippen in meerdere disciplines samenvallen. Volgens Beller (2007) wordt met de term 'cliché' verwezen naar 'a traditional form of human expression (in words, emotions, gestures, acts) which – due to repetitive use in social life – has lost its original, often ingenious, heuristic power' (p. 297). In het *Algemeen letterkundig lexicon* wordt een 'cliché' aangeduid als 'een vorm van beeldspraak die zo vaak gebruikt is dat men deze ervaart als een afgesleten metafoor of metoniem' (para. 1). Een cliché wordt in de literaire teksten gebruikt 'om er een komisch of ironisch effect mee te bereiken' (para. 2). Om kort te gaan, in tegenstelling tot een 'stereotype', is een 'cliché' niets meer dan een reductie van een conventionele uitdrukking.

Ter afsluiting, als wij over identiteit in literatuur willen spreken, moeten wij ook het stereotype in deze problematiek onderbrengen, omdat de beelden over identiteiten die wij in literaire teksten tegenkomen, door de al bestaande stereotypen zijn beïnvloed. Daardoor moet men zich bij het onderzoeken van identiteit bewust zijn van stereotiepe representaties en met een kritische blik onderzoeken in hoeverre een beeld door stereotypen bepaald is. In het bijzonder is deze vraag van toepassing in de postkoloniale literatuur die verweven is met stereotypen over bepaalde culturen en volkeren.

## 2.2.7 Stereotype in poskoloniaal discours

Ik heb nu duidelijk gemaakt hoe een stereotype of een stereotype representatie kan misleidend zijn bij de analyse van identiteit in literaire werken. Des te belangrijker is het nu om de rol van een stereotype te bespreken in verband met het postkoloniale discours. Daaraan schenkt Homi Bhabha uitvoerig aandacht en legt een verband tussen het stereotype en koloniale discours.<sup>7</sup>

Zoals ik al in de voorafgaand paragraaf heb vermeld, versta ik in deze scriptie onder identiteit een geconstrueerd concept binnen een discours (zie § 2.2.1). Zoals Leerssen (2007) aankondigt, 'identity is not a given but something which is articulated: it comes into being as a result of being

---

<sup>7</sup> Alhoewel ik in deze scriptie van 'postkoloniaal discours' spreek, maak ik in deze paragraaf gebruik van de term 'koloniaal discours' naar aanleiding van Homi Bhabha die in zijn *The Location of Culture* van 'colonial discourse' spreekt. Bhabhas gebruik van de term 'postcolonialism' is beïnvloed door het poststructuralisme en met deze benadering wordt de focus gericht op de materiële effecten van de historische toestand van het kolonialisme.

conceptualized and verbalized, as a discursive hinge between the developing, changing subject and its diverse, changing experiences' (p. 339).

Allereerst, voordat ik de link bespreek die Bhabha tussen het stereotype en koloniale discours legt, stel ik vast hoe hij het koloniale discours opvat. Hij gaat uit van de opvattingen van Edward Said die het koloniale discours onderzoekt om te laten zien hoe dit discours als een instrument van macht werkt. Dit systeem van uitspraken over de wereld van de kolonisatie is een oorzaak van conflicten in het bewustzijn van het gekolonialiseerde subject. Bovendien heeft dit discours neiging om de gekoloniseerde en andere rassen (dan die van het Westen) als inferieur en primitief te bestempelen. Ook Bhabha (2004) bespreekt koloniale discours als 'an apparatus of power' en geeft de specificaties van dit discours aan:

It is an apparatus that turns on the recognition and disavowal of racial/ cultural/ historical differences. Its predominant strategic function is the creation of a space for a 'subject peoples' through the production of knowledges in terms of which surveillance is exercised and a complex form of pleasure/ unpleasure is incited. It seeks authorization for its strategies by the production of knowledges of colonizer and colonized which are stereotypical but antithetically evaluated. The objective of colonial discourse is to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and to establish systems of admiration and instruction (p. 101).

In Bhabhas analyse worden veel tegenstellingen van het kolonialisme tevoorschijn gehaald. Met zijn concepten van *hybriditeit*, *ambivalentie* en *mimicry* wordt het koloniale discours aan de kaak gesteld en worden zijn zwakke punten onthuld.

Net zoals Bhabha vermeldt, heeft het koloniale discours als doel om de gekoloniseerde als 'population of degenerate types' te portretteren. En daarin vinden wij de rol van het stereotype in het koloniale discours. Een stereotype ziet Bhabha als een merkwaardige discursieve strategie, het is 'a form of knowledge and identification that vacillates between what is always 'in place', already known, and something that must be anxiously repeated' (Bhabha 2004: 94-5). Om de productiviteit van de koloniale macht te begrijpen, moet men eerst volgens Bhabha haar 'regime of truth' te construeren. De representaties van de koloniale wereld kunnen niet onder het gezag van de genormaliseerde veroordeling worden gebracht. Alleen op dat punt, vermeldt Bhabha, kan men de productieve ambivalentie van het object van de koloniale wereld begrijpen; dat is de al besproken 'otherness' die tegelijkertijd een object van verlangen en afkering is. Daarmee kan men de grenzen van het koloniale discours ontdekken en voorbij de grens van het anderszijn zien (p. 96).

Het raciale stereotype van het koloniale discours ziet Bhabha in termen van het fetisjisme. Met dit idee grijpt hij terug naar de psychoanalytische seksuele fetisj van Sigmund Freud. Om Bhabhas opvattingen te begrijpen en het stereotype als een koloniale fetisj te zien, moeten wij eerst de definitie van de freudiaanse fetisj bespreken. Freud vermeldt dat omdat de moeder geen penis heeft, bij de jongen de angst voor het verlies van zijn eigen geslachtsdeel ontstaat. Met de herkenning van het geslachtsverschil komt dus een zogenaamde *castratieangst*. Om deze angst te beheersen, verloochent de jongen dat de moeder geen penis heeft, respectievelijk verloochent hij het geslachtsverschil. Bijgevolg creëert hij in plaats van de penis van de moeder een fetisjistisch object. Anders gezegd, de fetisj stamt van de angst voor castratie en seksuele verscheidenheid, deze angsten probeert men te substitueren met een fetisjistisch object.

Nu kunnen wij beter zien hoe een fetisj verbonden is met een stereotype. Seksualiteit en ras zijn nauw verbonden met het koloniale discours. De fetisj – ofwel het stereotype – heeft te maken met zowel het verlangen als de angst. Maar verschillend van de seksuele fetisj van Freud, is de koloniale fetisj als een algemene, publieke kennis erkend. Een persoon of groep die het object van een stereotype is en het subject dat van het stereotype gebruik maakt, zijn bedoeld om ontologisch coherent te zijn. De mogelijkheid van verandering of differentiatie is niet goedgekeurd. Maar deze coherentie is niets meer dan een fantasie. Om een verband te leggen met het stereotype, is men tot het inzicht gekomen dat de coherentie van de stereotypen over de verscheidenheid tussen culturen, rassen en volkeren niets anders is dan een verzinsel.

Zoals Bhabha stelt, ligt het gevaar van een stereotype niet in het feit dat de Ander negatief afgeschilderd wordt, maar omdat het beeld absoluut vastgesteld is. Daardoor is het probleem van verscheidenheid als natuurlijk en historisch beschouwd. In dit opzicht vermeldt Bhabha (2004):

The stereotype is not a simplification because it is a false representation of a given reality. It is a simplification because it is an arrested, fixated form of representation that in denying the play of difference (which the negation through the Other permits), constitutes a problem for the *representation* of the subject in significations of psychic and social relations (p. 107).

Bovendien ligt de kracht van het koloniale discours in het feit dat het gekoloniseerde subject niet bewust is dat het stereotype wel een constructie is, en niet een uiting over natuurlijke stand van zaken. Om deze redenen, stelt Bhabha, moet het koloniale discours de beelden niet meer als positief of negatief erkennen.

Alles in aanmerking nemend, het stereotype is een doorslaggevende strategie binnen het koloniale discours. Zoals Bhabha (2004) schrijft, 'my anatomy of colonial discourse remains incomplete until I locate the stereotype, as an arrested, fetishistic mode of representation within its field of identification [...]' (p. 109). Uit deze stelling kan ik de conclusie trekken, dat een stereotype een cruciale rol speelt in het koloniale discours en in het onderzoeken van een koloniale identiteit. Omdat een stereotype niets meer is dan een fetisj, een substitutie voor een imaginaire coherentie.

### 2.3 Status quaestionis: Locatie

Om dit hoofdstuk in te leiden, wil ik het motto van mijn masterscriptie die ik in de ‘Inleiding’ heb vermeld, herhalen:

*Self-identity is inextricably bound up with the identity of the surroundings.*

Lars Fr. H. Svendsen

In het voorafgaande hoofdstuk heb ik de stand van onderzoek omtrent het concept identiteit besproken. Nu schenk ik aandacht naar wat dit onderzoek ‘*inextricably bound up with*’ is, om de woorden van Svendsen te gebruiken. Met name de identiteit van de omgeving.

In dit hoofdstuk zet ik uiteen welke rol de locatie kan spelen in literaire teksten en vooral voor wat betreft de identiteitsvorming. De identiteit van de mens is nauw verbonden met de plaats waar hij/zij zich bevindt. De identiteit van een Europeaan is gevormd door een lange historische traditie van het oude continent, net zoals die van een Nederlander verbonden is met de eeuwenlange strijd met het water. Vanwege deze band tussen land en identiteit, worstelt een migrant of een reiziger met de culturele diaspora-identiteit. Hier richt ik me maar vooral op de ruimte die de kern van deze masterscriptie uitmaakt: Zuid-Afrika.

De geboortegrond speelde een belangrijke rol in het proces van de vorming van de Afrikaner identiteit. Voor de Afrikaner is het de *plaas* waarop hij zijn identiteit vormt. De *plaas* wordt in de bundel *Identiteit en locatie in de hedendaagse literatuur* door Eep Francken behandeld als ‘de symbolische topos van de kolonisatie in Zuid-Afrika’ (Fokkema 2003a: 8). In die zin bespreek ik in dit hoofdstuk dan ook de *plaas*, dat wil zeggen: als een symbolische ruimte die belangwekkend is voor de Afrikaner identiteit en die in de loop van de laatste twee eeuwen een vaste positie in de Zuid-Afrikaanse literatuur heeft genomen.

Ten eerste stel ik de kernbegrippen van dit hoofdstuk vast, dat wil zeggen de ‘locatie’ en de ‘ruimte’. Ten tweede zet ik de ruimte in de context van het postkoloniale discours en verhelder ik hoe de postkoloniale ruimte in de literatuur verbeeld wordt. Ten derde richt ik me in § 2.3.3 op de tegenstelling tussen het centrum en de periferie en hun representatie in de postkoloniale literatuur. Ten vierde ik uiteen welke rol de *plaas* heeft op de vorming van de Afrikaner identiteit. Ter afsluiting van het hoofdstuk bestudeer ik de *plaas* binnen de Zuid-Afrikaanse literatuur.

### 2.3.1 Kernbegrippen: locatie, ruimte, plaats

Om dieper op de kwestie in te gaan en om de verschillende betekenissen van een *plaats* als de symbolische topos van de kolonisatie vast te stellen, zet ik eerst in deze paragraaf enkele begrippen uiteen. Met name leg ik hier uit wat ik onder de termen ‘locatie’ en ‘ruimte’ versta.

Ten eerste neem ik *locatie*, het tweede kernbegrip van deze masterscriptie, onder loep. In het *Woordenboek der Nederlandsche Taal* wordt de term ‘locatie’ aangeduid als een ‘plaatsing, verpachting’. Het *Van Dale Groot woordenboek van de Nederlandse taal* geeft de definitie van ‘locatie’ als een ‘voor een bepaald doel uitgezocht terrein’. Om dit begrip nog nader te bepalen, leen ik echter de definitie van ‘locatie’ uit *Art & Architecture Thesaurus* waarin locatie behandeld wordt als een abstract begrip uit de sociale en economische geografie. Deze term staat voor een ‘keuze van de vestigingsplaats’ en de volle definitie luidt als volgt:

Te gebruiken voor de louter fysieke positie in het heelal die nauwkeurig kan worden omschreven door middel van geografische of astronomische maten, of door de positie in relatie tot geografische of astronomische kenmerken of door elementen van de bebouwde omgeving. Gebruik 'plaats' voor een ruimte of gebied in de wereld van dagelijkse ervaringen, duidelijk en als één geheel wordt waargenomen en die naast fysieke kenmerken en eigenschappen ook emotionele, doelgerichte en sociale connotaties heeft.

Deze definitie van ‘locatie’ geeft aan in welke zin ik deze term hier zal gebruiken. Kortom, daarmee wordt verwezen naar een fysieke, geografische plaats die zoals gezegd, voor een bepaald doel uitgezocht wordt. Het doel hier is dan een betekenis die een bepaalde locatie kan hebben voor de vorming van identiteit. Deze relatie tussen identiteit en locatie die in literaire teksten weerspiegeld wordt, is wat ik in deze scriptie onderzoek.

De locatie waarmee ik me hier bezighoud is de Oost-Kaap die een centrale positie inneemt in het werk van Etienne van Heerden. Zoals Francken (2003) stelt, kan Van Heerdens werk gelden ‘als voorbeeld van een oeuvre dat plaatsgebonden is en aan die band betekenis ontleent’ (p. 106). Op de vraag welke betekenis de Oost-Kaap voor zowel de discussie over identiteit in Zuid-Afrika als voor het werk van Etienne van Heerden heeft, zal ik later ingaan (zie § 2.3.4).

Ten tweede wil ik hier verhelderen wat onder de term ‘ruimte’ verstaan wordt. In het *Algemeen letterkundig lexicon* wordt een definitie van *ruimte* gegeven en luidt als volgt:



Begrip uit de verteltheorie ter aanduiding van de locatie, de plaats waar of de omgeving waarin de handeling of geschiedenis van een literair werk zich afspeelt. Deze kan op meer impliciete of expliciete wijze worden opgeroepen.

Een meer specifiek onderscheid tussen de begrippen biedt ons Korsten (2002) die een lijn trekt tussen *ruimte* en *plaats*:

*Ruimte* is onderscheidbaar van 'plaats'. Een plaats is een geografische plaats, bijvoorbeeld het eiland St. Lucia. Ruimte geeft aan hoe die plaats door een bepaald subject wordt ervaren. Ruimte is, met andere woorden, gefocaliseerde plaats (p. 308).

Wat de ruimte betreft, kan men verschillende soorten onderscheiden. Die worden uitvoerig besproken door Van Boven en Dorleijn (2010) in *Literair mechaniek*. Voor wat betreft mijn scriptie wil ik hier enkele specifieke aanduidingen bespreken.

Enerzijds, met een *gemarkeerde ruimte* verwijst men naar een ruimte die 'in een verhaal zo precies te localiseren valt' (Van Boven & Dorleijn 2010: 290). Anderzijds, als er in een verhaal een illusie van ruimte geschetst wordt maar die niet te localiseren is, in andere woorden 'de plaats van handeling in het vage wordt gelaten', spreekt men dan van een *diffuse ruimte* (p. 290).

Bovendien bespreken Van Boven en Dorleijn (2010) verschillende functies die een ruimte in verhalen kan hebben. In totaal geven ze zeven mogelijke functies van ruimte. De ruimte kan bijdragen aan de betekenis van een literaire tekst *in relatie tot* de personages. De functie die ik hier echter wil benadrukken, is de zogenaamde *gethematiseerde ruimte* die ter ondersteuning van het hoofd- of grondmotief gebruikt wordt. Van deze functie is bijvoorbeeld sprake als de tegenstelling tussen stad en platteland in de roman aangetoond wordt. Zo'n gethematiseerde ruimte kan echter ook een diepere, symbolische betekenis hebben. Dan is er sprake van *symbolische ruimte* die het thema van de roman verbeeldt. Dit 'symbool is op het letterlijke niveau van de tekst aanwezig en fungeert in zijn letterlijke betekenis, maar drukt tevens een diepere betekenis uit' (Van Boven & Dorleijn 2010: 294-5). Precies deze functie speelt de *plaats* in postkoloniale verhalen.

Hieruit trek ik de conclusie dat de symbolische functie van een *plaats* een diepere betekenis aan de literaire tekst geeft. De Oost-Kaap is een symbool voor de interactie tussen de kolonisator en de gekoloniseerde in Zuid-Afrika en een locatie die nauw verbonden is met de vorming van een Afrikaner-identiteit.

### 2.3.2 Postkoloniale ruimte

Om de rol van een locatie in de vorming van een eigen identiteit te bespreken binnen het postkoloniale discours, richt ik me in deze paragraaf op de representatie en functie van ruimte in de postkoloniale literatuur.

In *Het leven van teksten* brengt Brillenburg Wurth (2009) twee wijzen waarop postkoloniale ruimte gepresenteerd kan worden ter sprake. Aan de ene kant, geeft zij het *exoticisme* aan waarmee verwezen wordt ‘naar de westerse fascinatie met en toe-eiging van alles wat vreemd, anders of ongewoon is (of het nu om dingen, personen of geografische gebieden gaat)’ (p. 379). Zoals zij verder toevoegt, werkt deze exotische ruimte in het postkoloniale discours ‘als achtergrond of *setting* [...] van ontwikkelingen, belevenissen of ontdekkingen van een *westers* subject’ (p. 378).

Het *exoticisme* van de postkoloniale ruimte wil ik illustreren aan de hand van de roman *Moenie kyk nie* van Henk van Woerden die al meerdere keren in § 2.2 besproken werd. In deze roman wordt Zuid-Afrika gerepresenteerd als een vreemde, exotische ruimte die een aantrekkelijke bestemming is voor mensen uit het Westen die daarheen na de Tweede Wereldoorlog emigreerden. De fascinatie voor ‘het vreemde’ toont Van Woerden (1993) aan met de verwondering voor de Zuid-Afrikaanse natuur:

‘s Nachts voor het eerst ontelbare sterren, een geheimzinnig schijnsel op het schuim van het kielzog, en het vreemde gevoel midden in een avontuur te zijn beland, afgesneden van vroegere zaken, een deel van het verleden geamputeerd (p. 23).

De exotische ruimte wordt bovendien door een westerling gezien als een ruimte die nog te exploreren, te overwinnen is. Zo vermeldt Brillenburg Wurth (2009) dat deze ruimtes gepresenteerd zijn als een leemte die openstaat voor de avonturen van de westerlingen; deze lege ruimtes ‘zijn pas ingevuld wanneer ze door West-Europese ontdekkingsreizigers in kaart zijn gebracht’ (p. 380).

Aan de andere kant kan een ruimte in het postkoloniale discours aan het licht komen op een andere wijze en die wordt door Edward Said toegelicht. Hij bespreekt de ruimte als een stille aanwezigheid op de achtergrond van het verhaal. Volgens Said, zoals Brillenburg Wurth (2009) aanduidt, heeft deze manier van het openbare van de postkoloniale ruimte ‘alles te maken met de ideologie van het imperialisme waardoor Groot-Brittannië zich lange tijd het centrum van de wereld waande en ook daadwerkelijk naar alle hoeken van de wereld uitwaaiende – met onbegrensde mogelijkheden voor handel en expansie’ (p. 381). Deze representatie van de postkoloniale ruimte

als een stille aanwezigheid van het imperialisme in de westerse literatuur beschouwde Said als ‘een blinde vlek [...] in de westerse literatuurwetenschap’ (Brillenburg Wurth 2008: 381).

Vanuit de representatie van de postkoloniale ruimte herkennen wij een indeling in een cultureel centrum en zijn culturele periferieën. Zoals aangetoond, wordt de periferie in het postkoloniale discours verbeeld of als een exotische, fascinerende ruimte of als een stille aanwezigheid. In ieder geval, de stereotiepe representatie van de postkoloniale ruimte toont hoe de ideologie van het imperialisme de koloniale macht centraal stelde, terwijl de periferie als een ruimte van verschillende mogelijkheden voor het koloniale Westen gerepresenteerd is, zoals voor avonturen, expansie of handel.

### 2.3.3 Centrum versus periferie

De tegenstelling tussen centrum en periferie vormt een stereotiepe representatie die niet alleen in de postkoloniale literatuur een vaste positie heeft genomen. Op globaal niveau werden de culturen van de koloniale mogendheden lang als culturele centra beschouwd die de norm waren, waarbij andere culturen voor hun positie afhankelijk waren van die centra. Deze indeling komt echter ook op nationaal of regionaal niveau voor: de metropool en het platteland zijn beide in de literatuur als stereotiepe locaties verbeeld. Daarom richt ik me nu op de indeling in centrum en periferie en ga ik proberen vast te stellen hoe die indeling in het postkoloniale discours toegepast wordt.

In het vorige hoofdstuk heb ik al besproken dat stereotypen een bevestigende of belemmerende rol kunnen hebben, en zoals Fokkema (2003a) aangeeft, is dat evidentier ‘wanneer zij overduidelijk aan een locatie gerelateerd zijn’ (p. 18). Daarom schenk ik in het navolgende aandacht aan de stereotiepe locaties, in het bijzonder de stereotiepe representatie van een centrum en periferie.

Met betrekking tot de relatie tussen de nationale identiteit en locatie bespreekt Leerssen (n.d.) een drietal ingebouwde regels van de representatie die onafhankelijk zijn van de huidige politieke of sociale situatie.

Ten eerste behandelt hij de representatie van de nationale karakters binnen de tegenstelling Noord-Zuid. Het Noorden van een land of gebied wordt als ‘more down-to-earth, bussinesslike, prosaic, individualist and freedom-loving’ geportretteerd dan het Zuiden (para. 12).

Ten tweede valt binnen deze ingebouwde regels de centrale kwestie van deze paragraaf: de oppositie tussen het centrum en de periferie. Leerssen (n.d.) noemt hier karakteristieken van beide polen die zowel op een negatieve als op een positieve manier aangegrepen kunnen worden. De periferie van een gebied is meer traditioneel, tijdloos, achterlijk en ‘natural’; in tegenstelling tot het

centrum dat meer kosmopolitisch, modern, progressief en ‘cultural’ verbeeld is (para. 13). Deze regel van representatie kan in verband worden gebracht met de eurocentrische houding die ik al besproken heb bij de manieren van representatie van de postkoloniale ruimte (zie § 2.3.2). Met eurocentrisme bedoelde Brillenburg Wurth (2009) dat de koloniale ruimtes vanuit het West-Europees perspectief als leeg worden gezien en door westerlingen ontdekt en gecultiveerd moeten worden.

Ten derde geeft Leerssen (n.d.) aan dat landen altijd op een bepaalde manier in zichzelf tegenstrijdig zijn: ‘their most characteristic attribute always involves its own opposite’ (para. 14). Daardoor beschouwt hij deze representatie als het ultieme cliché, omdat elk land vol tegenstellingen is.

Vanuit de hier besproken ingebouwde regels van representatie van de nationale karakters, zien wij een behoefte om beelden kritisch te bekijken. Net zoals ik bij het concept van identiteit heb aangeduid, moet men hier over het *beeld* van de locatie spreken en niet als over de *werkelijkheid* van de locatie.

Zoals vastgesteld, aan centrum en periferie zijn bepaalde kenmerken toegewezen, nu ga ik dieper in op deze relatie en duid ik die binnen het postkoloniale discours. In *Imagology* schrijft Leerssen (2007a) dat ‘the relationship between center and periphery is not a spatial one, but one of power and prestige’ (p. 279). Hij voegt daaraan toe dat de relatie tussen het centrum en de periferie op verschillende niveaus voorkomt: binnen een land, maatschappij, taalgebied of op een wereldwijd niveau. Vanuit de veronderstelling dat het in deze indeling om macht en prestige gaat, gaat ook in het postkoloniale discours daar om.

Voordat ik de indeling in centrum/periferie binnen de postkoloniale relaties nauwkeurig ga bekijken, stel ik eerst de definities van deze begrippen vast. Leerssen (2007a: 278) duidt aan wat men onder ‘centre’ en ‘periphery’ verstaat. Aan de ene kant, de term ‘centre’ definieert hij op de volgende wijze:

This geometric term has been applied widely, both to geography and to social relations. In the countries and societies, the centre is the locus where power and prestige converge: the capital or urban heartland, where court and government are situated. [...] Conversely, one may say that any such concentration of cultural foci constitutes a ‘centre’. In social relations, the ‘centre’ (or ‘core’) is the congregation point of a society’s elite with its cultural and political networks.

Aan de andere kant, Leerssens (2007a: 278) aanduiding van de term ‘periphery’ luidt als volgt:

Its counterpart is the ‘periphery’ (or ‘margin’). It denotes the areas and social spheres furthest removed from the centre. This can refer to distant rural/provincial areas close to the country’s edge or border [...], but also, more specifically, to those sections of the country or society which are uninvolved in the networks of culture and power: [...] or any backwardly-rustic or poor-industrial area.

De relatie tussen centrum en periferie is altijd afgeleid en bepaald door haar centrum. Het maakt de kern waarrond *zijn* periferie een gestalte krijgt. Dit centrum wordt anders ook als ‘metropool’ aangeduid, een term die in het postkoloniale discours vaak gebruikt wordt.

In het artikel ‘Metropool, migrant en het postkolonialisme: Salman Rushdie en Caryl Phillips’ bespreekt Fokkema (2003b) de relatie tussen identiteit en metropool als locatie in verband met het postkolonialisme.<sup>8</sup>

Fokkema (2003a) geeft aan dat in de postkoloniale literatuur de metropool met het Westen geassocieerd wordt. Het wordt gezien als een locatie van de overheersers en alles wat ermee samenhangt, wordt als besmet beschouwd (p. 18). Deze stelling zet Fokkema (2003b) uiteen als hij stelt dat ‘de ontwikkeling naar de moderniteit in heel Europa vanaf de late Middeleeuwen gekoppeld aan het kolonialisme’ is (p. 192). Op deze manier is de betekenis van de metropool langzaam veranderd en in relatie gebracht met het koloniale Westen.

Met deze aanduiding bedoelt Fokkema niet dat er met ‘metropool’ noodzakelijkerwijs een specifieke plek of een stad bedoeld wordt. De term ‘metropool’ kan op een meer symbolische wijze gebruikt worden. Zoals Fokkema (2003b) stelt, ‘in het postkoloniale discours is de metropool feitelijk zonder grenzen. Zonder locatie, zonder limiet, kan de metropool slechts in betrekkelijk vage termen worden aangeduid als een bepaalde dominante machtsstructuur’ (p. 192-3). In ieder geval stelt Fokkema (2003a) dat de metropool een ‘stereotiepe locatie van bevrijding’ is, het is een locatie van verschillende mogelijkheden waarin identiteit niet door tradities en conventies verbonden zijn (p. 19). Vervolgens geeft Fokkema (2003b) toe dat alhoewel de metropool en kolonie op een grote schaal begrepen worden, deze tegenstelling toch toepasbaar is op ‘de klassieke

---

<sup>8</sup> Hier legt Fokkema (2003b: 191) de nadruk op het verschillende gebruik van het Nederlandse woord ‘metropool’ en zijn buitenlandse (vooral Engelse en Franse) tegenhanger ‘metropolis’. Met het begrip ‘metropool’ denkt men in Nederland aan ‘een grote, dynamische stad, een knooppunt van handelsactiviteiten, een voorbeeld van moderniteit, een centrum van culturele innovatie’. In het buitenland wordt het begrip ‘metropolis’ echter met het kolonialisme geassocieerd. In deze zin is de metropool ‘analoog aan de oorspronkelijke Griekse betekenis, een ‘moederstad/staat’ van waaruit koloniën gevestigd en bestierd worden’. In beide gevallen verwijst deze term echter naar de suprematie van de koloniale mogendheden.

tegenstelling van stad en platteland' (p. 193). Met de term 'metropool' kan dus in het postkoloniale discours verwezen worden zowel naar het 'Westen' (in de ruimere zin van het woord) als naar de stad. Om deze reden vindt Fokkema de kritiek op de metropool interessant omdat daarin niet alleen een kritiek op het kolonialisme zit, maar ook 'op de waarden die met het stedelijke geassocieerd worden, zoals pluriformiteit, ontworteling, of een gebrek aan een 'eigen' identiteit' (p. 193). Deze verweving van de kritiek op de metropool vindt hij wat begrijpelijk omdat in het Westen – lees hier 'metropool' – het postkolonialisme als stroming is ontstaan (p. 193). Fokkema voegt daaraan toe dat het tegenwoordige postkolonialisme niet meer voorkeur geeft om de metropool met de stad te associëren.

Allesomvattend argumenteert Fokkema (2003b) dat voor de postkoloniale studies een specifieke aanduiding van de 'metropool' niet van zulk groot belang is, omdat wat wel cruciaal is, het aan de kaak stellen of deconstrueren van de tegenstelling tussen de metropool en de kolonie is (p. 193).

Met het ontstaan van nieuwe wereldsteden in de landen van de Derde Wereld, het proces van de dekolonisatie dat in de loop van de twintigste eeuw een plaats heeft gevonden en de toegenomen migratie, verschuift ook de betekenis van de metropool. Zoals Fokkema (2003a) beweert, kan de werkelijke metropool als een 'setting' worden gezien 'voor een postkoloniale, hybride identiteit' (p. 19).

Om de indeling in centrum en periferie te deconstrueren, neem ik nu het concept *hybriditeit* van Homi Bhabha in overweging (zie § 2.2.3). Zoals ik eerder in mijn scriptie heb vastgesteld, introduceerde Bhabha deze term om de binaire tegenstelling tussen het Zelf en de Ander te deconstrueren en stelde daardoor een derde ruimte ("Third space of enunciation") voor. Daarom vraag ik me nu af of het concept van hybriditeit ook geschikt is voor de deconstructie van de tegenstelling centrum – periferie?

Antwoord daarop vinden wij bij Korsten (2002) die aangeeft dat wij met het begrip *hybriditeit* de verdeling in centrum en marge *niet* kunnen analyseren, omdat hybriditeit 'juist over een moeilijk herleidbare vermenging' gaat (p. 297). Wij kunnen immers een soort vermenging in literaire teksten tegenkomen die ter 'ondergraving van de relatie tussen centrum en marge' dient (p. 297). Ter illustratie noemt Korsten hier het taalgebruik dat als een mengvorm tussen de cultuur van het centrum en die van de periferie voorkomt.

Een soort van hybride vorm bespreekt ook Brillenburg Wurth (2009), met name richt zij zich op de rol van een mengtaal voor de periferie. Zij beweert dat de mengtalen in het postkoloniale discours als 'primitief en minderwaardig' beschouwd zijn. Om dit beeld te ondermijnen, gebruiken veel postkoloniale auteurs dergelijke 'verbasterde' talen: 'zij beschouwen dit als een vorm van

protest en verzet tegen het imperialistische, normbepalende centrum (ook wel ‘de *metropolis*’ genoemd) en benadrukken zo hun verschil ten opzichte van dit centrum’ (p. 378). Niet voor niets werd de rol van de taal uitvoerig besproken door verschillende Europese deskundigen zoals Alexander von Humboldt, Friedrich Schlegel of de gebroeders Grimm, ‘who felt that each language was held to be the very breath of the nation’s soul, characteristic identity and individuality’ (Leerssen 2007: 18). Het gebruik van een mengtaal kan dus gezien worden als een vorm van deconstructie van de tegenstelling metropool-kolonie (ofwel centrum-periferie).

Ook Fokkema (2003b) maakt gebruik van het concept van de hybriditeit als hij over de metropool als ‘hybridische wereldstad’ spreekt. Daarmee verwijst hij echter naar een gemengde verbeelding van deze locatie. Naast de al genoemde kenmerken uit het postkoloniale discours waarmee de metropool geassocieerd wordt, benadrukt Fokkema ook de karakteristieken uit het postmoderne discours die gebruikt worden in de verbeelding van de metropool als ‘plek van moderniteit, mogelijkheden en dynamiek, van droom en leegte, van ontworteling en transformatie’ (p. 196). Op deze wijze ontstaat een mengvorm van twee discoursen waarmee de metropool verbeeld wordt. In de woorden van Fokkema (2003b: 196) komt er ‘de unieke convergentie van het postkoloniale en het postmodernistische discours’ aan het licht. Deze hybriditeit waarvan Fokkema spreekt, wordt in literatuur door migrantenauteurs vertegenwoordigt. Zoals ik al eerder heb besproken, komt de hybridische identiteit juist bij migranten voor.

Om deze paragraaf af te ronden nog een opmerking over de hybriditeit. Hoewel het concept van hybriditeit niet toegepast kan worden op de tegenstelling centrum-periferie, kunnen wij het niettemin gebruiken in andere vormen die met de cultuur van de metropool of die van de periferie is verbonden. Zoals gezegd, kan de tegenstelling van metropool en kolonie aan de kaak worden gesteld door middel van de taal of literatuur van een bepaalde locatie. Maar net zoals mengtaal als middel van de deconstructie gebruikt kan worden, kan die ook een bepalende factor spelen in de vorming en hechting van de culturele en nationale identiteit. Dat zien wij in het geval van Zuid-Afrika waar het Afrikaans een cruciale rol heeft gespeeld in de vorming van de Afrikaner identiteit. De sterke band tussen taal, grond, land en identiteit is wat ten grondslag ligt aan de Afrikaner identiteit die haar wortels in de periferie van Zuid-Afrika, de *plaas* heeft.

### 2.3.4 Rol van de *plaas* op de Afrikaner identiteit

In het voorafgaande paragraaf heb ik aangetoond dat de tegenstelling tussen centrum en periferie een essentiële rol speelt in het postkoloniale discours. Daarmee wordt de kloof tussen de kolonisator (het Westen) en de gekoloniseerde (zijn periferieën) verbeeld. Deze tegenstelling kan bovendien toegepast worden op de oppositie van stad en platteland waaraan het postmoderne discours bepaalde eigenschappen toewijst. In deze context wil ik nu een locatie plaatsen die kenmerkend voor Zuid-Afrika is: het is de al genoemde *plaas*.

De *plaas* wordt gezien als de periferie van Zuid-Afrika waar Kaapstad of Johannesburg als de culturele centra beschouwd kunnen worden. Toch heeft ook de Afrikaner zijn wortels in de *plaas*, en het kan bovendien gezien worden als het centrum van de culturele identiteit van de Afrikaner. De rol van de *plaas* is hier essentieel, omdat wij identiteit als een voortdurend proces zien die zich in relatie tot de omgeving openbaart. Wat de Afrikaner identiteit betreft, is het op de *plaas* waar het proces van identiteitsvorming plaatsvindt. Daarom zet ik in deze paragraaf uiteen welke rol de *plaas* precies in de vorming van Afrikaner identiteit speelde.

Wat verstaat men echter onder de term '*plaas*'? Daarmee wordt een Zuid-Afrikaanse boerderij bedoeld die immers in meerdere opzichten verschilt van haar Europese tegenhanger. Volgens Ester (1999) kan men zich onder '*plaas*' niet gewoon voorstellen: 'een nuchter woonhuis + stal of schuur etc. op een stuk grond dat door een boer wordt bewerkt' (p. 41). In het algemeen is de *plaas* ruimer dan een klassieke Europese boerderij.

Wat van *plaas* een unieke locatie maakt, is haar belang voor de Afrikaner. De *plaas* heeft in de loop der tijd een belangrijke rol gespeeld in de Zuid-Afrikaanse maatschappij en haar hiërarchische ordening. De *plaas* is voornamelijk verbonden met de ontwikkeling van een ideologie die betrekking heeft op de Afrikaner identiteit.

Voor de ontwikkeling van de Afrikaner identiteit was grond en grondbezit cruciaal. De betekenis van *plaas* in de Zuid-Afrikaanse literatuur behandelt Eep Francken in zijn artikel 'Etienne van Heerden als Zuid-Afrikaanse schrijver' in de bundel *Identiteit en locatie in de hedendaagse literatuur*. Daarin vermeldt Francken (2003) dat al vanaf het begin van de negentiende eeuw de Afrikaner zich van de Engelse kolonisator onderscheidde door zijn taal, de religie en het bestieren van de *plaas*. Kaap is een gebied geworden van de strijd tussen de Afrikaners en de Britten die beiden aanspraak op dat land maakten. In de woorden van Fokkema (2003a), het is de *plaas* die 'daarmee het domein van de Afrikaner identiteit geworden' is (p. 14).

De Afrikaner, die een blanke is, heeft een sterke band met het land. Volgens Francken (2003) zit al in het woord 'Afrikaner' deze relatie besloten: 'behalve dat de Afrikaner 'van Afrika' is, kan men



erin beluisteren dat Zuid-Afrika ‘van de Afrikaner’ is: hij heeft het land als het ware gemaakt, *oopgeboren*, in cultuur gebracht’ (p. 95). Naast de band met het land, Zuid-Afrika, is voor de Afrikaner de bewerking van dat land doorslaggevend, dat wil zeggen het leven op de Zuid-Afrikaanse *plaas*.

Naast het bestieren van de *plaas*, zoals Francken heeft vermeldt, is de Afrikaner identiteit bovendien met de religie verbonden. De Afrikaner is een calvinist en voelt zich als ‘de opvolger van de bijbelse Israëliet, de vertegenwoordiger van een uitverkoren volk’, aldus Francken (2003: 95). Zoals Ester (1999) beweert, de *plaas* wordt gezien als ‘de zichtbare verbinding met de goddelijke ordening die in de eeuwige wisseling der seizoenen tot uitdrukking komt. God spreekt met jou door middel van het wel en wee van jou ‘plaas’ (p. 41).

De ideologie die zich in de loop van de negentiende eeuw ontwikkelde met betrekking tot de Afrikaner identiteit was ook nauw verbonden met de positie van de taal: het Afrikaans.<sup>9</sup> Wat hier echter benadrukt moet worden, is dat waar de Afrikaner blank is, is het Afrikaans *niet alleen* de taal van blanken. Alhoewel een aanzienlijk deel van de gekleurde bevolking het Afrikaans als moedertaal spreekt, is het Afrikaans desalniettemin de taal van de blanke kolonisator.

Deze taal is in principe een gecreoliseerd Nederlands dat onder invloed van verschillende talen (Duits, Portugees, Frans, Maleis of Khoitalen) tot een volwaardige taal is uitgegroeid. Deze ontwikkeling ging hand in hand met de politieke en sociale situatie aan de Kaap en dusdanig ook met de Afrikaner ideologie. Na de vestiging van de Britse kolonie in 1795 heeft het Engels een prominente rol gekregen. Daarom begonnen de Afrikaners tegen de Britse politieke invloed en tegen hun taal te strijden. Dat leidde tot de inclinatie tot het Nederlands en het daarop volgende propageren van het Afrikaans en het versterken van de nationalistische tendensen in het land. De taal van de Afrikaners was dus lange tijd verbonden met de ideologie waarop hun identiteit gebaseerd was. Ook na de val van het apartheidsregime blijft de negatieve bijklank van het Afrikaans bestaan, als de ‘taal van de onderdrukkers’ (De Vries 1993: 284).

Taal en religie zijn dus naast de *plaas* ook belangrijke aspecten die aan het vormen van de Afrikaner identiteit hebben bijgedragen. De *plaas* weerspiegelde zich als een symbolische ruimte ook in de literatuur die hand in hand ging met de politieke en maatschappelijke situatie in Zuid-Afrika. Om over de *plaas* als een betekenisdrager in de literatuur te spreken, wil ik nog even stilstaan bij een belangrijke locatie in de geschiedenis van Zuid-Afrika en de Afrikaners: de Oost-Kaap.

---

<sup>9</sup> Alhoewel ik hier al over het ‘Afrikaans’ spreek, was deze term in die tijd nog synoniem voor het ‘Nederlands’. Het ontstaan van het Afrikaans als een volwaardige taal kan gedateerd worden rond 1850, maar pas in 1925 werd zij een officiële taal van Zuid-Afrika (nog steeds niet onderscheiden van het Nederlands). Pas in 1961 wordt het Afrikaans erkend als de officiële taal van het land.

Oost-Kaap is een van negen provincies van Zuid-Afrika en wordt als een van de armste regio's van het land beschouwd. De provincie Oost-Kaap werd in 1994 gesticht op het gebied van de voormalige Kaapprovincie.

De Oost-Kaap speelde een belangrijke rol in de geschiedenis van de Afrikaners. Sinds de stichting van Kaapstad in de zeventiende eeuw palmde de blanke kolonistoren steeds meer gebieden in de richting van het Oosten in, gebieden die toen door de Khosa's bewoond werden. Deze stammen hebben zich dus van het Oosten naar het Westen verplaatst. Bovendien kwamen in de eerste helft van de negentiende eeuw de Britse 'settlers' die vruchtbare grond was beloofd naar dit gebied. In werkelijkheid streken ze neer in Oost-Kaap, een gebied dat ten dele uit Karoo bestaat, een woestijnachtige agrarisch gebied die zich van de binnenlanden van Oost-Kaap tot de Indische Oceaan uitstrekt. Al vanaf het begin van de kolonisatie aan de Kaap kan men over Oost-Kaap als over een omstreden gebied spreken dat nog steeds als symbool van de strijd tussen verschillende bevolkingsgroepen van Zuid-Afrika geldt.

Met de vestiging van de Britse kolonie in 1795 is aan de culturele suprematie van Nederland de Kaap een einde gekomen. Zoals opgemerkt, deze verandering van de politieke situatie in het land heeft strijd tussen verschillende ethnische groepen aan de Kaap veroorzaakt, maar centraal stond de strijd tussen de twee koloniale mogendheden: de Nederlanders en de Britten. Het was precies aan de Oost-Kaap waar deze botsing zich voltrok: 'in de eerste helft van de negentiende eeuw werd de Oost-Kaap het strijdperk van blank en zwart bij uitstek, *de* plaats waar beide groepen, allebei op zoek naar nieuwe grond, op elkaar botsten' (Francken 2003: 94).

Deze veranderingen aan de Kaap worden door Francken (2003) samengevat: 'op anderhalve eeuw commercieel bewind van de VOC volgde een periode met een echte kolonistator, een Engelse kolonistator die zowel het bestuur, de rechtspraak, het onderwijs als de kerk aanpakte met Engelse ideeën, in de Engelse taal' (p. 93). Zoals De Vries (1993) stelt, het was alleen de Nederlandse Gereformeerde Kerk die Nederlandstalig is gebleven (p. 282). Het Britse bestuur wekte bij de Kaapse bevolking grote weerzin. De voortdurende botsing, oorlogen en de cruciale verandering in de maatschappij hadden dit tot gevolg: 'massa's boeren trokken in de jaren dertig van de negentiende eeuw met hun ossewagens weg uit de Kaapkolonie, de Oranjerivier over en naar Natal in het oosten' (De Vries 1993: 282). Dit vertrek van de Oost-Kaapse boeren naar het binnenland staat nu bekend als de 'Grote Trek' en kan gezien worden als een protest van de 'Hollandse' boeren tegen het Britse koloniale bestuur.

De komst van de Britten aan de Kaap kan gezien worden als een keerpunt in de profilering van de Afrikaner ideologie, identiteit en het Afrikaans. De kern van de zaak is voor de Afrikaner echter het grondbezit en zoals aangetoond, symboliseert de Oost-Kaap de wrijving tussen de verschillende

bevolkingsgroepen van de Kaap. Kortom, voor de Afrikaners is de *plaas* het centrum van hun sociale leven, de verbinding met God, de kern van hun identiteit.

### 2.3.5 *Plaas* in literatuur

Het platteland speelde in Zuid-Afrika altijd een belangrijke rol zowel op economisch als op sociaal en politiek niveau. In het voorafgaande heb ik al een verband gelegd tussen de Zuid-Afrikaanse *plaas*, het Afrikaans en de culturele en nationale identiteit van de *plaasbewoners*. Nu ga ik bekijken hoe deze band weerspiegeld wordt in de Zuid-Afrikaanse literatuur en welke invloed de literatuur om haar beurt kan hebben op de ontwikkeling van de Afrikaner identiteit.

Al sinds de negentiende eeuw was de *plaas* een belangrijke verschijnsel in de Zuid-Afrikaanse literatuur die gekenmerkt wordt door een lange traditie van de realistische roman. Volgens Koch (2003) wordt de *plaasroman* aangeduid als ‘een historisch subgenre van de Zuid-Afrikaanse roman’ (p. 190). De traditionele *plaasroman* ontwikkelde zich hand in hand met de Afrikanerbewustwording. Daarom zien wij in de romans een sterke band tussen de *plaas* en haar bewoners. Als de eerste *plaasroman* en tegelijkertijd de eerste grote Zuid-Afrikaanse roman wordt *The Story of an African Farm* (1883) van Olive Schreiner beschouwd.

De *plaasroman* heeft echter zijn opmerkelijke opkomst in de jaren dertig van de twintigste eeuw.<sup>10</sup> Daar zien wij de *plaas* niet meer op het achtergrond als in *The Story of an African Farm*, de *plaasroman* volgt de nationalistische tendensen van die tijd en daardoor wordt de *plaas* in de literatuur geïdealiseerd en vertoont het utopistische trekken. Centraal in de traditionele *plaasroman* staat dus de *plaas*, met alle aspecten die daarbij horen: erf- en geboorterecht, arbeid, het samenleven met de natuur, sociale stratificatie, patriarchale traditie maar vooral de al genoemde grond en het grondbezit. Wat volgens Koch (2003) een cruciale kwestie binnen de *plaasroman* is, is ‘de vraag naar de betekenis van de Afrikaanse *plaas* als bron van betekenis, dat wil zeggen de vraag naar de zin van een specifieke gemeenschap van grond en mensen’ (p. 189-190).

H.P. van Coller heeft in 1987 een poging gedaan om de *plaas* binnen het genre van de traditionele *plaasroman* aan te duiden. Van Coller (zoals geciteerd in Koch 2003: 190) geeft in totaal acht kenmerken van de *plaas* in de roman aan.

---

<sup>10</sup> Een van de bekendste auteurs van de *plaasroman* die in de jaren dertig publiceerde, was C.M. van den Heever. Tot zijn befaamdste titels behoren *Droogte* (1930), *Somer* (1935) of *Laat vrugte* (1939).

Ten eerste, de *plaas* wordt verbeeld als een *zingevende ruimte*. Dat wil zeggen dat door middel van de ruimte de *plaasbewoners* aanspraak maken op de grond. Dat kunnen wij bijvoorbeeld zien in de rol die de *plaas* heeft op de Afrikaner ideologie.

Ten tweede komt de *plaas* als een *idyllische ruimte* in de roman voor wat zich vooral in tegenstelling tot de stad voordoet. De *plaasroman* is een voorbeeldig genre waarin wij de stereotiepe representatie van de stad en het platteland kunnen vinden. Volgens Francken (2003) krijgt de *plaas* in de roman de trekken van een Utopia. Waar de *plaas* een ruimte van de ‘ware Afrikaners’ is, geldt de stad als ‘de tegenhanger van deze utopische waarden’ en wordt bovendien gezien als ‘een Engelse aangelegenheid’ (p. 93). Ook Coetzee (2000) drukt zich uit over de tegenstelling tussen stad en platteland in de normatieve *plaasroman*. Hij vermeldt dat als er een Afrikaner naar de stad komt, hij gemarginaliseerd wordt, een sterk minderwaardigheidsgevoel krijgt en zich niet kan aanpassen aan de levensstijl van de stad.

Ten derde wordt de *plaas* volgens Van Coller verbeeld als een *feodale ruimte* met ‘typische hiërarchische structuren’ (Koch 2003: 190). Zoals Francken (2003) vermeldt, de centrale figuur in de *plaasroman* is een blanke baas terwijl de niet-blanke bevolking slechts een bijrol speelt die bovendien komisch van aard is (p. 98). In deze zin kan ik een verband leggen met de postkoloniale ruimte die ik eerder besproken heb (zie § 2.3.2). De literatuur dient hier als bevestiging van de hiërarchische ordening in een gekoloniseerde maatschappij. De maatschappelijke hiërarchie die zich in de *plaasroman* weerspiegelt, bespreekt ook Ester (1999) die echter vermeldt dat naast de verhouding tussen baas en knecht in de *plaasroman* ook de verhouding tussen man – vrouw of ouder – kind belangrijk is (p. 41).

Vervolgens ziet Van Coller de *plaas* als een *mythische ruimte* waarin ‘personages doen denken aan heldengestalten die met het noodloot worstelen’ (Koch 2003 190). De *plaas* wordt in deze zin gezien als een mythisch ‘thuis’ waar de Afrikaners een bijzondere band hebben met de grond, hun voorouders en God.

Ten vijfde, de *plaas* wordt door Van Coller gezien als een *onvervreembare ruimte*. Zoals ik al heb opgemerkt, weerspiegelt de *plaasroman* de verhoudingen op de *plaas* binnen de familie- en volkstructuur.

Verder komt de *plaas* als een *patriarchale ruimte* voor wat met het vorige kenmerk samenhangt. Het leven op de *plaas* wordt geleid door dominante vaderfiguren en de kinderen worden opgevoed volgens patriarchale regels.

Bovendien wordt de *plaas* verbeeld als een *historische ruimte* waar de *plaas* een ‘verlengstuk van de familie- en volksgeschiedenis’ is (Koch 2003: 190). Volgens Ester (1999) kan de *plaas* waargenomen worden als ‘het tastbare teken van de continuïteit van je aanwezigheid op een bepaalde plek’ (p.

41). Via de grond krijgen de *plaasbewoners* een sterke, bijna mythische band met hun voorouders, hun geschiedenis en hun volk. Volgens Francken (2003) komt de culturele identiteit in de literatuur ook naar voren via de geschiedenis. Hij beweert dat in de Zuid-Afrikaanse literatuur vaak verwezen wordt naar de Grote Trek, die als ‘eerste Afrikaner mythe’ beschouwd wordt, of naar de Boerenoorlog (1899-1902) die als ‘tweede Afrikaner mythe’ bekend staat (p. 97).

Ten slotte spreekt Van Coller over de *plaas* als over een *religieuze ruimte*. Zoals ik al vroeger heb vermeld, is de grond als het ware een verbinding met het goddelijke en juist door middel van het wel en wee van de *plaas* wordt de Afrikaner door God aangesproken (zie § 2.3.4). In deze zin vermeldt Koch (2003) dat de *plaas* als een ‘sacrale dimensie [...] met pantheïstische trekken in de verhouding tot natuur’ ervaren wordt (p. 190).

Vanuit de kenmerken van Van Coller volgt dat de *plaas* in de roman verbeeld wordt als een ruimte die nauw verbonden is met zijn bewoners, het maatschappelijke waardensysteem en de hiërarchie.

De traditie van de realistische roman met de *plaas* in de hoofdrol gaat nog lang na de Tweede Wereldoorlog in Zuid-Afrika door. In het bijzonder zien wij een herleving van de *plaasroman* in de jaren zestig van de vorige eeuw die aan dit genre een nieuwe richting heeft gegeven.

Volgens Ester (1999) kwam een grote verandering aan het eind van de jaren vijftig en begin jaren zestig met een nieuwe generatie schrijvers die nu bekend zijn onder de naam ‘Beweging van Sestig’.<sup>11</sup> Ze herschreven dit traditionele genre en kwamen met een nieuwe *plaasroman* ‘met een waardensysteem dat honderdtachtig graden draait ten opzichte van de oude’ (Francken 2003: 99). Voornamelijk verandert de traditionele auctoriale vertelinstantie naar de ik-verteller. Vervolgens geeft Francken (2003) enkele kenmerken van deze ‘herschreven’ *plaasroman* aan. Allereerst, de verbeelding van de baas verandert, van een dominante patriarch wordt hij een bedenkelijke figuur die zich inlaat met machtsmisbruik. Verder, godsdienst wordt in de nieuwe *plaasroman* huichelarij genoemd. En tot slot, de rassenscheiding is hier niet meer vanzelfsprekend zoals wij die uit de normatieve *plaasroman* kennen (p. 99).

De verschuiving van dit genre brengt ook Ester (1999) ter sprake, hij beweert: ‘sedert de Sestig is de “plaasroman” door de politiek meest alerte schrijvers vooral beoefend als uiterlijke vorm waarmee een parodische, satirische of groteske inhoud werd verbonden’ (p. 41). Verder beweert hij dat in tegenstelling tot de Europese streekroman, betekende de parodiëring van de *plaasroman* in Zuid-Afrika niet een absolute afkeer van het schrijven ‘over de dagelijkse arbeid en

---

<sup>11</sup> Tot deze groep Zuid-Afrikaanse auteurs behoren bijvoorbeeld André Brink, Jan Rabie of Breyten Breytenbach.

over het eenvoudige [...] leven van dorpsgemeenschappen' (p. 41). Daaraan voegt Ester nog toe dat 'zo'n diepe scheidslijn tussen het centrum en de provincie volstrekt niet voor Zuid-Afrika' geldt (p. 41).

Na de val van het apartheidsregime blijft de nieuwe *plaasroman* in de jaren negentig een belangrijk en vaak geschreven genre die de sociale situatie in het land weerspiegelt. Zoals Ester (1999) vermeldt, 'de kunst van Zuid-Afrika als geheel kan zich niet onttrekken aan een maatschappelijke verankering en een taak binnen de samenleving' (p. 40). Een van de Zuid-Afrikaanse schrijvers die deze tendens in de literatuur weergeeft, is Etienne van Heerden die zich in zijn oeuvre zowel met het genre van de *plaasroman* als met de Oost-Kaap als een symbolische locatie bezighoudt.

Alles in aanmerking nemend, de *plaas* is een locatie die altijd nauw verbonden was met zijn bewoners. Deze relatie weerspiegelde zich ook in de literatuur die het waardensysteem en de sociale hiërarchie van de *plaas* bevestigde. Door de parodiëring van dit traditionele genre kreeg de *plaasroman* in de jaren zestig een nieuwe richting waar de ingewikkelde relaties tussen mensen en verschillende bevolkingsgroepen op de *plaas* de kern van uitmaakten. Na de afschaffing van de apartheid blijft het maatschappelijke leven verbonden met de taal en literatuur. In het genre van de *plaasroman* fungeert de *plaas* nog steeds als een symbolische en mythische ruimte die een afspiegeling is van de koloniale geschiedenis in Zuid-Afrika.

## 2.4 Onderzoeksmethode

In de twee voorafgaande hoofdstukken heb ik de status quaestionis omtrent het onderzoek naar identiteit en locatie, de twee kernbegrippen van deze masterscriptie, besproken. Nu ga ik een stapje verder en stel vast hoe deze twee concepten in de literaire teksten onderzocht worden. In het bijzonder, hoe ik de relatie tussen identiteit en locatie ga onderzoeken in de roman over Zuid-Afrika.

In zijn inleiding tot de bundel *Identiteit en locatie in de hedendaagse literatuur* bespreekt Fokkema (2003a) het belang van de relatie tussen identiteit en locatie aan de hand van de roman *Boyhood: a Memoir* (1998) van de Zuid-Afrikaanse schrijver J.M. Coetzee. Hij vermeldt dat ‘identiteit [...] slechts te ontstaan [lijkt] in wisselwerking met de locatie. Die locatie bestaat altijd, in heden en verleden, maar krijgt een *functie* door de betekenis die hij heeft voor de identiteit’ (p. 9). Volgens Fokkema (2003a) is deze roman een verhaal van een jongen die door de wisseling van locaties probeert te weten komen waartoe hij behoort en waartoe hij niet behoort. Een gevoel van zijn eigen identiteit kan hij echter niet vinden in een plek, alhoewel hij ernaar verlangt. Dat vindt hij ‘juist in de tegenstrijdige beweging van verlangen en verwerping’ (p. 8). Dit verhaal kan, aldus Fokkema (2003a), gelezen worden als ‘een metafoor van de gelaagde identiteit van Zuid-Afrika’ (p. 8). De roman *Boyhood* toont de problematische situatie in de Zuid-Afrikaanse maatschappij die in de jaren negentig nog steeds aan de effecten van de rassenscheiding lijdt.

De relatie tussen identiteit en locatie kan bovendien worden onderzocht in een andere roman van J.M. Coetzee, namelijk *Disgrace* (1999). Alhoewel het om een nieuwe, herschreven *plaasroman* gaat, blijft daar een oude motief van de tegenstelling tussen de stad en de *plaas* die wij uit het traditionele genre van de *plaasroman* kennen. De *plaasbewoners* worden gezien door de ogen van een blanke man uit Kaapstad die een verstedelijkt leven representeert. In dit geval heeft de rol van de locatie een voorlopige karakter. Het hoofdpersonage die naar de *plaas* komt, wordt door het eenvoudige leven op de *plaas* en zijn bewoners beïnvloed en krijgt een gevoel van nederigheid. Daaraan zien wij de gefragmenteerde aard van identiteit die door het postkoloniale en postmoderne discours benadrukt wordt. De identiteit van het hoofdpersonage is in meer dan één locatie geworteld. Zowel de stad als de *plaas* dragen bij aan het vormen van zijn identiteit.

Wat deze voorbeelden tonen, is dat de betekenis van de locatie een doorslaggevende rol speelt in het aannemen van een identiteit van het personage. De mens wordt zich ervan bewust door de wisselwerking met de locatie. Met de wisseling van de locatie waar de personages zich bevinden, zien wij dat de locatie een voorbijgaande functie vervult.

Bovendien volgt uit deze voorbeelden dat bij een onderzoek van de relatie tussen identiteit en locatie in literaire teksten, het van belang is om meerdere benaderingen naast elkaar te gebruiken. Door middel van de imagologische benadering kunnen wij het beeld bestuderen die bijvoorbeeld iets zeggen over zogenaamde nationale karaktertrekken en stereotyperingen in literaire werken.

Bij de imagologische onderzoeksmethode moet men volgens Leerssen (n.d.) drie aspecten in aanmerking nemen: het beeld van het bepaalde land, de context waarin de tekst geschreven is en uiteindelijk de houding van de auteur (para. 17). Verder is er volgens Leerssen altijd een niveau van subjectiviteit in de representatie van een vreemde cultuur en juist daar zit het verschil tussen een beeld en objectieve informatie (para. 17). Voor de behoeftes van een imagologische analyse introduceert Leerssen (2007) twee begrippen: *spected* en *spectant*. Hij vermeldt: ‘the nationality (the *spected*) is silhouetted in the perspectival context of the representing text or discours (the *spectant*)’ (p. 27). Daarom bestudeert de imagoloog de relatie tussen de beelden die de Ander karakteriseren (zgn. *hetero-images*) en de beelden die het eigene – ‘domestic identity’ – karakteriseren (zgn. *self- or auto-images*)’ (Leerssen 2007: 27).

Naast de imagologie is het onderzoek naar identiteit, voornamelijk in een land zoals Zuid-Afrika, zonder twijfel nauw verbonden met de postkoloniale theorie. Het is vooral in *het* postkoloniale en postmoderne discours waar de relatie tussen identiteit en locatie een aanzienlijke rol speelt. Volgens Fokkema (2003a) heeft de geconstrueerde aard van identiteit in deze discoursen als gevolg dat er ‘vraagtekens gezet worden bij begrippen als worteling, hechting en verankering’ (p. 10).

De onderzoeksmethode moet echter altijd geworteld zijn in de maatschappelijke context. Over de methodologische kwestie vermeldt Edward Said (als geciteerd in Rock & col. 2013: 137):

No one has ever devised a method for detaching the scholar from the circumstances of life, from the fact of involvement (conscious or unconscious) with a class, a set of beliefs, a social position, or from the mere activity of being a member of society.

Vanuit deze stelling van Said ga ik uit in mijn analyse. Het onderzoek naar identiteit kan niet uitgevoerd worden zonder een band te leggen met de omgeving waarin de mensen zich bevinden. De identiteit van de mens is in zekere mate bepaald door de locatie en de cultuur, en de sociale en politieke situatie die daartoe behoort. Zo kan de *plaatsbewoner* zich niet onttrekken aan de *plaats*, haar geschiedenis, trauma’s, traditionele waarden en cultuur. Kortom, aan haar koloniale geschiedenis.

Vooral in de laatste decennia is er een trend ontstaan op het veld van de vraagstellingen waarin zowel de deconstructivistische als discoursanalyse worden gebruikt. Daardoor stellen Rock en col.



(2013) de vraag op welke wijze een deconstructivistisch perspectief kan bijdragen aan het postkoloniale onderzoek?

Er bestaan verschillende modellen waarmee het concept van identiteit in de literatuur kan onderzocht worden. Zoals Fokkema (2003a: 10) aanduidt, kan de identiteit als *talig* en *discursief* (Lacan, Foucault) onderzocht worden, of als *nomadisch* (Deleuze & Guattari), *performatief* (Buttler), *in diaspora* (Hall) of als *hybridisch* (Bhabha).

Het concept van de *hybridische identiteit* van Homi Bhabha heb ik gekozen omdat zijn opvattingen een cruciale stap betekenen in de postkoloniale theorie en een nieuwe kijk bieden op de houding tussen de kolonisator en de gekoloniseerde. Bhabha's aanpak kan gezien worden als een deconstructivistisch perspectief op de binaire oppositie tussen het Zelf en de Ander die zich nog steeds in Saïd's *Oriëntalisme* weerspiegelden. Bovendien biedt Bhabha's concept van *hybriditeit* een mogelijkheid om de positie van de gekleurden in Zuid-Afrika te bestuderen. Om de relatie tussen identiteit en locatie te onderzoeken, maak ik gebruik van de door Bhabha geïntroduceerde concepten van *ambivalentie* en *mimicry*. Daar komt bij dat Bhabha's opvattingen zich onttrekken aan de traditionele verdeling aan negatieve en positieve stereotypen.

Het onderzoeken van de relatie tussen identiteit en locatie vraagt naar een meer complexe aanpak. Daarom gebruik ik Bhabha's concepten om de versterde binaire tegenstellingen van het Zelf en de Ander, of de cultuur van het centrum en de periferie, aan de kaak te stellen en de stereotiepe representaties te doorzien. In ieder geval, onderzoek doen betekent betrokken te raken in de politieke en maatschappelijke aangelegenheden, en net zoals deze factoren de literatuur beïnvloeden, beïnvloedt en schept ook de literatuur de wereld eromheen.

### 3 Praktisch deel

Ter gelegenheid van de herdenking van twintig jaar na de afschaffing van apartheid in Zuid-Afrika werd in 2004 in *Tromv* een interview gepubliceerd met een Zuid-Afrikaanse journalist Eusebius McKaiser. Hij werd gevraagd waarom een regenboognatie een ontwrichtende mythe is en zijn antwoord luidde als volgt:

We kunnen wel zeggen dat we allemaal een gemeenschappelijke nationale regenboogidentiteit delen, maar in Zuid-Afrika zijn veel mensen nog altijd juist duidelijk blank of zwart in de manier waarop zij naar de wereld kijken, hoe zij die ervaren (para. 7).

Volgens McKaiser bestaat er geen gedeelde nationale identiteit in Zuid-Afrika, een regenboogidentiteit is niets meer dan een mythe. Echter werd in de jaren negentig de idee van de regenboogidentiteit in Zuid-Afrika omhelsd en deze metafoor wordt bovendien op de Zuid-Afrikaanse vlag weerspiegeld.

Net vanuit deze nieuwe atmosfeer, twee jaar na de beroemde uitspraak van Desmond Tutu heeft in 1996 Etienne van Heerden zijn autobiografische roman *Kikoejoe* geschreven waarmee hij terug naar de jaren zestig ging. In dit deel van mijn scriptie wil ik bekijken hoe deze Zuid-Afrikaanse schrijver het identiteitsbesef tijdens de apartheid opvat in de tijd wanneer de idee van de regenboogidentiteit in het land heerst?

Etienne van Heerden (1954) was een Zuid-Afrikaanse schrijver, dichter, geleerde en cabaretschrijver die met zijn werk bijdraagde aan de culturele en politieke discussie in het land en ook aan de ontwikkeling van de Afrikaner psyché. Hij behoort tot een generatie schrijvers jonger dan de Sestigters en met zijn oeuvre strijdde hij tegen de politiek van apartheid in Zuid-Afrika.

In het eerste hoofdstuk van het praktische deel introduceer ik allereerst de auteur van de voor mijn onderzoek gekozen roman. Vervolgens presenteer ik de roman *Kikuyu* en breng die in de context van het onderwerp van mijn scriptie. Uiteindelijk beschrijf ik de roman op het inhoudelijke niveau.

In het tweede hoofdstuk richt ik me op de eigen analyse van de relatie tussen identiteit en locatie in de roman *Kikuyu* van Etienne van Heerden op basis van de onderzoeksvragen gepresenteerd in § 2.1. Ten eerste zet ik *Kikuyu* in de context van de locatie van de roman, dat wil zeggen definieer ik *Kikuyu* als een nieuwe *plaatsroman*. Ten tweede analyseer ik de nationale en culturele identiteit in de roman, derhalve de Afrikaner identiteit. Tot slot schenk ik mijn aandacht op de analyse van de individuele identiteit die ik met behulp van het door Homi Bhabha geïntroduceerde concept van

de hybridische identiteit ga onderzoeken. De onderzoeksvragen omtrent de analyse van de relatie tussen identiteit en locatie in de roman *Kikuyu* worden verder in § 4. 3 beantwoord.

### 3.1 Etienne van Heerdens *Kikuyu*

#### 3.1.1 De auteur

*As one cannot talk about Israel without having read Amos Oz,  
or India without Salman Rushdie,  
or South America without  
Marquez or Llosa, so you will have to read Van Heerden if you want  
to know anything about South Africa. Is is fiction at its best.*

Herman de Coninck, NRC Handelsblad, Amsterdam, Netherlands<sup>12</sup>

De naam van Etienne van Heerden is vast verbonden met de Zuid-Afrika, haar literatuur, landschap, geschiedenis, taal en cultuur en ook de politiek van apartheid.

Etienne Van Heerden werd geboren op 3 december 1954 in Johannesburg als zoon van een schapenboer en een wiskundeonderwijzeres. Zijn vader stamde uit een oude familie uit Karoo en daardoor groeide de jonge Van Heerden op boerderijen op. Zoals hij zelf op zijn website <http://www.etiennevanheerden.co.za/> vermeldt, het was ‘the oldest family farm in the line of a direct patriarchal lineage in the East Cape’ (Regan Books n.d.: para. 14). Zijn moeder was een Engelssprekende en representeerde voor Van Heerden een meer liberale Zuid-Afrikaanse houding. Alhoewel Van Heerden het Engels goed sprak, was hij in het Afrikaans van zijn vader opgegroeid en in die taal schreef hij ook zijn literaire werken.

Toen Van Heerden veertien oud jaar was, overleed zijn vader en het gezin verhuisde zich naar Stellenbosch. Na zijn dienstplicht bij de marine studeerde Van Heerden rechten en Afrikaans & Nederlands aan de Universiteit van Stellenbosch. Hij werkte even als tekstschrijver of advocaat voordat hij literatuurdocent werd aan de Universiteit van Zoeloeland. In die tijd begon hij ook zijn schrijverscarrière. Hij debuteerde in 1978 met *Matoli*, een jeugdverhaal die al de kenmerken van een herschreven roman vertoonde. In 1983 verscheen zijn verhalenbundel *My Kubaan*, maar een

---

<sup>12</sup> Deze citatie heb ik overgenomen uit: <http://www.etiennevanheerden.co.za/>

doorbraak voor Van Heerden betekende de roman *Toorberg* (1987) waarvoor hij meerdere Zuid-Afrikaanse prijzen heeft gekregen en die inmiddels naar tien talen werd vertaald.

In 1987 werd hij door André Brink, een beroemde Zuid-Afrikaanse schrijver en vertegenwoordiger van de Beweging van Sestig, meegetrokken naar Rhodes University in Grahamstown. Echter keerde hij tien jaar later met zijn gezin terug naar Stellenbosch om een hoogleraar te worden aan de Universiteit van Kaapstad. Daar leidde hij samen met J.M. Coetzee een succesvolle opleiding Creative Writing.

Naast zijn academische carrière was Van Heerden ook actief in verschillende culturele en literaire kringen. Onder andere stond hij achter de stichting van LitNet, zoals wordt in een profiel over Van Heerden op <http://www.weekvandeafrikaanseroman.nl/> beweerd, is het 'een website die in vijftien jaar tijd is uitgegroeid tot een onmisbaar en altijd actueel platform voor gesprekken over literatuur, kunst, wetenschap en maatschappelijke vraagstukken' (para. 4). Bovendien engageerde hij zich in het culturele, literaire en politieke debat ook op het internationale niveau. Hij was een van de Zuid-Afrikaanse schrijvers die openlijk tegen de politiek van apartheid schreven. Daarover heeft zich Van Heerden eens uitgedrukt (zoals geciteerd op <http://www.etiennevanheerden.co.za/>, para. 16):

My generation of writers saw themselves as alternative historians, urged by circumstances to lay bare the true currents of power, and the disparities between the possessors and the dispossessed. [...] We wrote against canonized Apartheid history.

In 1989 nam Van Heerden deel aan Victoria Falls Schrijvers Conferentie in Zimbabwe, een verboden en vandaag de dag al befaamde vergadering tussen de Zuid-Afrikaanse schrijvers en critici die in Zuid-Afrika woonden en die in ballingschap.

De maatschappelijke en politieke ontwikkelingen in Zuid-Afrika maken een grote deel van Van Heerdens werk. In de jaren negentig verschenen zijn romans *Casspirs en Campari's* (1991), *Die stoetmeester* (1993) en *Kikoejoe* (1996), zijn tot nu toe persoonlijkste boek. Nog in de eenentwintigste eeuw volgden de roman *Die snye van Mario Salviati* (2000), *In stede van die liefde* (2005), *Asbesmiddag* (2007), *30 Nagte in Amsterdam* (2008) en zijn meest recente roman *Klimtol* (2013). Zijn romans en verhalen zijn op een opvallende manier verweven met de geschiedenis, cultuur, folklore en mythologie van Zuid-Afrika. Een cruciale rol speelt in zijn werk het Zuid-Afrikaanse landschap, met name de grond van zijn voorouders: de Karoo in de Oost-Kaap.

De Oost-Kaap en de *plaas* vormen de centrale thematiek van zijn werk. Eep Francken (2003) citeert uit een interview met Van Heerden waarin het zelfs over het *plaasthema* toegeeft: 'my vrou

sê ek het 'n obsessie daarvoor' (p. 102). De mederheid van zijn roman spelen zich af in Oost-Kaap, het land waar hij opgroeide en waarmee de geschiedenis van de Afrikaners nauw verbonden is. Zoals Francken (2003) vermeldt, 'de Oost-Kaap verbindt het [oeuvre van Van Heerden] hechter met de ideologische discussie over identiteit en collectiviteit, ontworteling, utopie en dystopie, mythe en geschiedenis; zijn oeuvre vervult hier ook een rol doordat het reageert op het klassieke Afrikaanse genre van de plaasroman' (p. 106-7). In een interview voor NRC Handelsblad heeft Etienne van Heerden in 1998 gezegd dat 'de Karoo doet iets met je manier van denken. Het is een heel mythologisch landschap, [...] het roept verhalen op' (Vloet 1998: para. 2).

Concluderend, Van Heerden maakt in zijn oeuvre gebruik van land die rijk aan geschiedenis is en dat zijn verhalen een diepere betekenis geeft. Niet voor niets heeft Van Heerden zich in zijn oeuvre aan de lange traditie van de Zuid-Afrikaanse *plaasroman* aangesloten.

### 3.1.2 Presentatie van de roman

In 1996 verscheen de in totaal zesde roman van Etienne van Heerden: *Kikuyu*. De roman schreef Van Heerden in het Afrikaans en werd onder de oorspronkelijke titel *Kikoejoe* gepubliceerd. Zijn Nederlandse vertaling door Robert Dorsman verscheen in 1998 bij de uitgeverij J.M. Meulenhoff te Amsterdam. De roman *Kikuyu* is verdeeld in 114 hoofdstukken en telt 320 pagina's.

Op de omslag van de Nederlandse vertaling waaraan S.J. Boland vorm gaf, zien wij een uniek Zuid-Afrikaans landschap zich verspreiden. De enorme vlaktes van de Karoo met impressieve bergen in de verte. Hierbij kunnen wij ook beter begrijpen waarom de Khonia, de inheemse bevolking van Zuid-Afrika, dit gebied 'The Karoo', oftewel 'het land van de grote dorst', noemden.

Bovendien, op de voorkant is over de Karoo een fotografie van een jongen geplaatst. Het is een blanke jongen van misschien tien jaar die netjes zit en zijn handen rusten in zijn schoot. Zijn blonde haar zijn naar één kant gekamd en hij is in een broek, trui en das gekleed.

Al met de omslag van het boek wordt verwezen naar twee sterke invloeden die in de roman en ook in het leven van Van Heerden plaats nemen. Aan de ene kant, Zuid-Afrika met haar majesteus landschap en geschiedenis en aan de andere kant de Westerse cultuur van de koloniale mogenheden. De botsing van de culturen weerspiegelt zich in de roman *Kikuyu* en centraal zien wij de strijd van een jonge Afrikaner die zijn eigen plaats in de wereld probeert te vinden.

Deze omslag is echter meer dan een introductie tot de roman, hij representeert *Kikuyu* als een autobiografische werk van Etienne van Heerden. Een autobiografische roman is een geschikte literaire vorm om identiteit te bestuderen. Zoals Korsten (2002) vermeldt: 'in de westerse traditie is de autobiografie een middel om de eigen identiteit te vestigen, en in het verlengde daarvan die

van de groep' (p. 294). Des te meer geldt dit in het geval van Van Heerden en zijn plaatsgebonden oeuvre.

Alles in aanmerking nemend, Etienne van Heerdens *Kikuyu* als een autobiografische *plaatsroman* betekent een ideale corpus voor het onderzoek naar de relatie tussen identiteit en locatie.

### 3.1.3 Beschrijving van de roman

*Kikuyu* vertelt het verhaal van Fabian Latsky, een schrijver en wereldreiziger die terugkijkt op de zomer van 1960 en probeert zijn herinneringen aan de orde te stellen.

Wat de vertelinstantie betreft, heeft Van Heerden voor zijn autobiografische roman een gedramatiseerde verteller gekozen die zich in de ik-vorm presenteert. Ongetwijfeld is hier sprake van een onbetrouwbare verteller. Hij twijfelt of alle gebeurtenissen die hij in zijn geheugen met die zomer geassocieerd heeft, werkelijk alleen naar zomer van 1960 teruggaan: 'Was het één zomer, of waren het er vier? Zelfs daar ben ik niet zeker van' (p. 202). Zo betwijfelt zelfs de ik-verteller zijn eigen geheugen dat zich als een 'bedriegelijke vertolker' kan voordoen:

Misschien is wat ik vertel niet eens in de zomer van 1960 gebeurd, maar in een aantal zomers. [...] Misschien openbaart het geheugen zich nog het meest als een slinkse regisseur, een bedrieglijke vertolker van verbeeldingen, van vermoedens, hunkeringen: aaneengeregen en gemutileerde fragmenten, naar analogie van onze tijd – het soort mutilatie dat de Fransen bricolage noemen. Want wie vanuit het heden de gebeurtenissen van die jaren rangschikt, zoals ik nu doe, die neemt een superieure positie in (p. 17).

In deze passage zien wij bovendien de splitsing tussen het belevende en vertellende ik. Het verhaal wordt in onvoltooid tegenwoordige tijd verteld wanneer wij de gebeurtenissen vanuit het perspectief van het belevende ik zien. Er komen echter ook passages voor waar het vertellende ik aanwezig is dat uit 'nu' naar 'vroeger', 'toen' terugblijkt. Naar het moment van het vertellen verwijst hij net zoals het belevende ik in het o.t.t., maar de vroegere belevenissen vertelt het vertellende ik in het onvoltooid verleden tijd.

Ter illustratie van het belevende (i), respectievelijk vertellende ik (ia) (ib), dienen volgende voorbeelden:

- (i) Op tien december *ben* ik al vroeg op. Zorgvuldig *smeer* ik Brylcreem in mijn haar, een beetje meer dan anders. Ik *kam* het naar één kant, zoals jongens uit Utrecht en Oxford doen [nadruk toegevoegd] (p. 9-10).
- (iia) Misschien *is* wat ik vertel niet eens in de zomer van 1960 gebeurd, [...] [nadruk toegevoegd] (p. 17).
- (iib) Aldus, *vertel* ik mijn agent, *kwam*, heel wat jaren geleden, een einde aan mijn eerste verhouding [nadruk toegevoegd] (p. 289).

In de tweede al vroeger aangegeven voorbeeldzin zien wij bovendien het metavertellen, een nadrukkelijke aanduiding dat het vertellende ik aan het woord is.

Bijkomend, wij zien de ik-verteller in het verhaal ingrijpen wat bijvoorbeeld in de tijdsprongen tussen de hoofdstukken, maar ook tijdens een herinnering voorkomt. Op deze manier loop het vertellende ik de gebeurtenissen voor. Wat meer, wij zien de ik-verteller de gebeurtenissen van andere personages vertellen die hij *niet* kon meemaken. Dat kan geïllustreerd worden aan de volgende passage: ‘Hij praat op fluisterton, zodat ik het niet hoor: ‘Maar er is ook een andere geur die Reuben niet kan plaatsen en die tegelijkertijd vreemd en bekend is’ (p. 115). Het ik vertelt doorgaans wat anderen denken, voelen of zeggen alhoewel hij van deze informatie niet kan beschikken.

Of de ik-verteller de gebeurtenissen echt van zomer 1960 of van een aantal zomers beschrijft, en of de herinneringen echt kloppen, kunnen wij niet zeker van zijn. Desalniettemin brengt de ik-vertellen ons met zijn herinneringen mee naar een vakantieboerderij in de Karoo.

De ik-verteller, Fabian, beschrijft de gebeurtenissen van een zomer op de boerderij van zijn ouders waar hij opgroeide. De boerderij werd naar een hotel verbouwd en wordt door de vader onder andere Soebatsfontein genoemd. Toen is Fabian een jongen van een jaar of zes die daar rondloopt, kijkt rond zich heen en vertelt wat er die zomer aan Soebatsfontein gebeurde, toen de vakantieboerderij tijdens dat hoogteseizoen een bestemming werd van een aantal vreemde gasten. Het was ‘het meest grootste seizoen dat Soebatsfontein in zijn hele bestaan als vakantieboerderij had gekend’ (p. 304). Het was ook het seizoen wanneer Fabian en zijn familie ontdekte dat hij aan één oog bling was.

Fabian loopt tussen de rondavels van hun vakantieboerderij en observeert de mensen die daar als gasten verblijven of daar werken: zijn familie en hun bedienden. Zijn vader, Pa komt uit een oude familie van boeren die naar hun familieboerderij moest terugkeren en bewerken. Hij heeft ervan een vakantieboerderij gemaakt en nu lijdt hij aan zenuwen, het boerenleven vereist veel energie en hij begint aan een geestesstoring lijden. Daarom is het Ma, een voormalige toneelactrice,

die voor de vakantieboerderij oppast samen met hun hoofdkelner Reuben. Hij is een zwarte bediende, een Xhosa die door Ma vaak 'my Jack' wordt genoemd (p. 24).

Verder komt Tante Geertruida, net zoals elke jaar, terug naar de boerderij te verblijven. Tante Geert is een wereldreiziger, zij blijft tijdens het jaar in Londen of Amsterdam aan het onderzoek te werken en voor de Kerst komt zij terug naar Zuid-Afrika en vestigt zich in de mooiste rondavel op de boerderij, in de Wilhelmina. Een van de vaste gasten is Heathcote MacKenzie, ofwel door het ik de Veteraan of de majoor genoemd die tussen de rondalvens in zijn uniform met al zijn medailles dwaalt. Hij is een blijvertje op Soebatsfontein die op zijn rondavel Van Riebeeck een bordje heeft gehangen met: '*Heathcote MacKenzie, Esquire. Queen's Brigadiers (Veteraan El Alamein)*' (p. 47). Hij blijft jaren op de boerderij en heeft een verhouding met Ma en uiteindelijk, jaren na de dood van Pa en na die zomer van 1960, wordt hij ook haar nieuwe echtgenoot. Daarnaast is er ook Marge Bruwer, een anglofiële bibliothecaresse en de minnares van Tante Geert, of de beroemde zanger Charles Jacoby uit de Verenigde Staten, de psychiater dokter Clerk die aan Pa LSD als medicijn voorschrijft, oom Boeta en tante Retha of een orthodoxe Pastoor.

De verzameling mensen die hun zomer op de vakantieboerderij doorbrachten, wordt door Ma op een mooie manier samengevat:

'Een gewezen actrice, een herenboer op een LSD-experiment, een oud-strijder, een zendeling, een zielenknijper, een lounge crooner en een reizende wetenschapper... en nu Fabian, stekeblind aan zijn rechteroog. En de enige gasten die we naar Hotel Halesowen weten te lokken zijn de meest kleurloze burgers van de Baai...' (p. 140).

De boerderij staat maar niet los van de gebeurtenissen en veranderingen van het land. De regels van de politiek van apartheid worden ook op Soebatsfontein uitgevoerd. De zwarte knechten zijn onder de Bevel van Pa, de baas van de boerderij en de blanken angstig zijn voor het Zwarte Gevaar. Net zoals de personen niet weten wat er echt in het land gebeurt, twijfelt ook de lezer aan de samenhang tussen de gebeurtenissen en moet het verhaal uit de fragmenten van de herinneringen van Fabian samenstellen.

In *Kikuyu* wordt een herinneringsproces getoond en het verhaal wordt op een fragmentarische wijze geconstrueerd. Enkele herinneringen of delen van het verhaal die een zesjarige jongen niet kon te weten komen, daar ontbreken en de lezer is aan het eind van het boek met een aantal onbeantwoorde vragen gelaten.



## 3.2 Analyse van de relatie tussen identiteit en locatie in *Kikuyu*

### 3.2.1 *Kikuyu* gelezen als *plaasroman*

*Ver weg in Afrika, aan de voet van een berg, ligt een vakantieboerderij...*

Met deze zin leidt Etienne van Heerden de roman *Kikuyu* in en introduceert de lezer meteen in de wereld van de Zuid-Afrikaanse *plaas*.

In deze paragraaf zet ik *Kikuyu* binnen de traditie van het genre van de *plaasroman* en laat de betekenissen van deze locatie tonen. Bovendien ga ik hier ook aanwijzen in welke opzichten wijkt deze roman af van de traditionele *plaasroman* en hoe de *plaas* als een betekenisvolle locatie door Van Heerden in *Kikuyu* opgevat wordt.

Om *Kikuyu* als een *plaasroman* aan te duiden, laat me nu de kenmerken van *plaas* in de roman die door H.P. Coller werden vastgesteld (zie § 2.3.5).

Ten eerste, de *plaas* is verbeeld als een *zingevende ruimte*, er wordt aan een diepere betekenis toegekend. Dat zien wij bij al oudere Fabian, het vertellende ik die terug naar hun boerderij denkt: ‘Mijn liefde voor dat stuk aarde – onze gebroekem oude Soebatsfontein [...]’ (p. 145). Fabian is echter niet de enige, een diepe gevoel van toebehorenheid heeft ook zijn oom:

Er kwam een gevoel van tevredenheid, een gevoel van zekerheid over oom Boeta daar in dat bed, waar hij naast zijn mooie vrouw en zoon lag. Hij herinnerde zich de verhalen over onderdrukking en vernedering, armoede en verlies. Hij wist nu dat hij ergens bij hoorde, dat de Volksplanting aan de Kaap in de zeventiende eeuw geen vergissing van God was geweest. Hij zou hard werken, hij zou de eed eerbieden: laat hen bij elkaar horen, samen strijden. (p. 211)

Ten tweede vinden wij in *Kikuyu* de traditionele spanning tussen de *plaas* en de stad. Voor de Afrikaners, in dit geval Pa, symboliseert de Karoo de zuivere natuur waarbij de stad als besmet is gezien: ‘Goed,’ zegt Pa, ‘als jullie het zo doen in de Kaap, dan moet ik me er maar bij neerleggen. Maar hier in de Karoo vinden we zulke dingen maar dirt cheap’ (p. 90). Aan het gebruik van de Engelse uitdrukking ‘dirt cheap’ zien wij bovendien dat de stad hier als een Engelse aangelegenheid wordt beschouwd.

De stereotype representatie van het centrum en de periferie zien wij bovendien toen Fabian, de schrijver, zijn agent in New York ontmoet:

Seks en geweld, zegt hij tegen me, dat is wat de mensen willen; niet mijn verhalen over sukkelend Afrika of achterafplaatsjes in de Grootte Karoo. ‘People of the Free World,’ zegt hij. ‘After all, it’s New York. And New York is all of America.’ (p 291)

Daarmee wordt niet alleen de botsing tussen de stad en het platteland getoond, maar ook tussen het Westen (de Verenigde Staten) en de Derde Wereld (Afrika). Door dit hetero-beeld wordt de *plaats* door de ogen van een stedeling als een ‘achterafplaatsje’ verbeeld.

Ten derde, komt de *plaats* hier als een *feodale ruimte*, aan de boerderij is aan het begin van de jaren zestig nog steeds de hiërarchische ordening te zien. Pa wordt door de bedienden als ‘baas’ aangesproken (i.), zijn zoon, Fabian als ‘kleinbaas’ (ii.) en Ma als ‘miesies’ (iii.).

- i. ‘Hij was het, baas!’ (p. 302)
- ii. ‘Kleinbaas Fabian, wat is zwartekracht?’ (p. 20)
- iii. ‘Ai, kleinbaas Fabian, straks zegt de *miesies* dat ik je leer vloeken!’ (p. 21)

Over de wijze waarop Reuben hun bazen aanspreekt, zegt Ma eens: ‘Hij praat zo mooi, die Reuben, en hij weet wie hij met “baas” of “mies” niet aanspreken en wie met meneer of mevrouw, dat moet ik zeggen. Hij heeft kijk op mensen, hij voelt ze aan,’ zegt Ma altijd. ‘Hij weet dadelijk wat voor vlees hij in de kuip heeft’ (p. 22). Uit dit commentaar van Ma kan volgt dat zij de aanspreekvormen niet als erfenis van feodaal systeem beschouwd, maar als goede manieren van Reuben. Ma zelf spreekt Reuben als ‘Jack’ aan:

- iv. ‘Reuben, wat ben jij toch handig, *my Jack*. Reuze!’ (p. 24)

Ten vierde kan de *plaats* in *Kikuyu* als een *mythische ruimte* worden gezien. Dat doet zich op meerdere lagen voor, maar de meest vanzelfsprekende is de aanwezigheid van het Ding op de Karoo:

Iedereen heeft over het Ding gehoord, maar het was de eerste keer dat we hem zage. Hij is erg schuw, laat nooit hele sporen na, maar als je kunt spoorzoeken, dan zie je de halve afdrukken van vreemde handpalmen, de hielafdruk van en onbekende poot, de afdrukken van de knokkels van een halfmens. Eén spoor is altijd dieper dan het andere. Hij is mank, zegt het werkvolk altijd. Of er liggen afgebroken takken en uitgegraven en halfopgegeten planten in het rond.

Niemand weet wat het Ding eigenlijk is, alhoewel meerdere mensen hem hebben gezien. Maar mensen denken dat hij half aap, half mens is en geven hem verschillende namen:

Onze kelners noemen hem Kikuju, want soms gebeurt het dat er achter de verste rondavels happen gras uit het gazon zijn gerukt. De wortels van het kikuyugras liggen losgescheurd en halfopgevreten het en der onder de bomen (p. 25).

Daaraan wordt bovendien de titel van de roman ontleend. Van Heerden verwijst er mee naar de belangwekkende rol van de Zuid-Afrikaanse mythologie en folklore. Naast het Ding en Kikuju wordt hij door verschillende mensen uit de Karoo genoemd: ‘En als alle verhalen over het halfmens ter sprake kwamen, het Ding – ‘Raka!’, lachte tante Geert, ‘Zwartvoet’, ‘Kikuju’, of ‘Kees’ – [...], dan roept tante Geert ‘Melampus!’” (p. 152). Aan het Ding kennen de *plaasbewoners* alle slechtheden die hen tegenkomen, toe. Onder andere denkt het volk dat hij ‘een van de jonge meisjes zal ontvoeren om haar tot vrouw te nemen’ (p. 25-6). Voor Fabian blijft de mensaap ‘het Ding’ dat voor zijn halfblindheid verantwoordelijk was en dat met hem voor zijn hele leven zal meegaan:

Waar ik ook was, door welke steden of boeken ik ook reisde en de wens van tante Geert dat ik zou ontsnappen aan de bedompte Karoo-nachten in vervulling ging, overal was hij bij me: de Grijze, en overal hoorde ik zijn tred en voelde ik zijn witte ogen achter me (p. 288).

Met deze passage laat het vertellende ik zien dat de mythologie van de Karoo hem nooit wegliet en een grote deel van hem maakt, overal hij is.

Vervolgens komt de *plaas* erin voor als een verlengstuk van de gezinstructuur. Dat zien wij in de volgende passage: ‘Kom, ouwe broer,’ zegt ze. ‘Wanneer heb je voor het laatst over het land gelopen? Man, ben jij een boerenzoon? Fabiaantje, jij gaat lekker mee, *pupiltjie*. Om te kijken of er geen slangen zijn.’ [...] Kom, stelletje Latsky’s dat jullie zijn, we gaan kijken hoe de luzerne bloeit.’ (p. 248). Daaraan zien wij de cyclische structuur van de *plaasroman*, het is de band tussen ouder en kind die door middel van de *plaas* versterkt wordt.

Bovendien laat *Kikuyu* de patriarchale en koloniale orde zien, wat heb ik al aan de aanspreekvormen getoond. Alhoewel Pa een zenuwachtige mens is die zich soms wat gek gedraagt, is hij tegelijkertijd als een patriarchale figuur verbeeld. Dat kunnen wij zien in een passage toen Reitz en zijn mannen naar Soebatsfontein kwamen, de boerenknechts lieten tegen de stalmuur opstellen en begonnen te schreeuwen om te weten komen wie de hek opengemaakt heeft. Op dat moment komt Pa om te interveren: “Hou op,” zei Pa. ‘Hou ermee op, Reitz. Dit is mijn boerderij. Je hebt er alleen mijn gasten mee. Kijk eens hoe je ze aan het schrikken hebt gemaakt. Hou ermee op. Ik praat zelf wel met mijn knechts” (p. 190-1)

Wat meer, de *plaas* is vanzelfsprekend als *historische ruimte* verbeeld. Er wordt naar zowel de ‘eerste Afrikaner mythe’ (de Grote Trek) als naar ‘tweede Afrikaner mythe’ (Boerenoorlog) verwezen, wat in de Zuid-Afrikaanse literatuur vaak voorkomt:

Ik ga niet te zeggen dat we hier niet horen, de kleur van je huids gaat zo diep als hij gaat, weet je, maar het benauwt me als ik denk aan ons voorgeslacht – aan die ossenwagens die moeizaam door het lege landschap trokken, de primitieve huisjes, de meedogenloze strijd om zaaigoed te laten gedijen, een kudde te fokken, [...]’ (p. 139)

Als de laatste kenmerk van de *plaas* in de roman word de godsdienst genoemd. De *plaas* is in *Kikuyu* wel als een *religieuze ruimte* verbeeld: ‘De goden staan ons bij,’ zei Pa [...]’ (p. 74). Of horen wij eens Tante Geert te roepen: ‘O, de goddelijkheid van de Grote Karoo’ (p. 203).

Alhoewel er in *Kikuyu* kenmerken van de traditionele *plaasroman* te vinden zijn, wijkt in meerdere aspecten deze roman van de ouderwetse norm af. Een van de hoofdkenmerken van een herschreven *plaasroman*, die wij ook in *Kikuyu* kunnen vinden, is de verschuiving van de vertelinstatie. De auctoriale verteller komt er niet meer voor en in plaats ervan wordt de ik-verteller geïntroduceert waarmee ook een zekere mate van subjectiviteit in de nieuwe *plaasroman* wordt toegevoegd.

Zoals heb ik getoond, komt de *plaas* hier nog voor als een zingevende ruimte, maar de betekenis ervan verandert ten opzichte van de traditionele *plaasroman* die de Afrikaner ideologie wilde ondersteunen. In *Kikuyu* wordt de *plaas* gedegradeert tot een vakantieboerderij.

De degradatie ervan kan de lezer zien door middel van Pa, de patriarchale figuur in het verhaal, die aan zijn eigen boerderij scheldnamen toeschrijft. De officiële naam dat op een bord over hun vakantieboerderij hangt, is: *Hotel Halesowen. Logies. Vakanties voor het bele gezin. Billijke tarieven.* (p. 12). Echter geeft Pa eraan andere namen, zoals: ‘Soebatsfontein,’ zegt Pa. ‘Moordenaarskaroo.’ (p. 9), ofwel: ‘Soebatsfontein,’ zegt Pa dan. ‘Allesverloren, Genadebrood, Wurgdroogte, Kaïnsdeel, Godverlaten, Moederverloren, Knersberg, Amenslaagte...’ (p. 78). Alhoewel hij zijn boerderij tot een hotel heeft verbouwd, vermeldt Pa dat de Karoo geen bestemming is voor toeristen: ‘De Karoo is toch geen plek voor vakantiegangers – daarom krijgen wij alleen vreemde snoeshanen, verkwisters, dandy’s en nom de plumes’ (p. 224-5). Ongetwijfeld kan er niet spreke zijn van een idealisering van de *plaas*, ze draagt hier geen utopistische trekken zoals in de traditionele *plaasroman*.

Bijkomend, alhoewel de tegenstelling tussen de stad en het platteland hier nog voorkomt, krijgt ook die een nieuwe vorm. We zien de traditionele stereotiepe representatie uit de normatieve *plaasroman* en het postkoloniale discours, maar aan de andere kant wordt deze sfeer ook geprijsd.

Vooraf door middel van Tante Geert verandert het beeld van de stad dat zij vertegenwoordigt. Zomaar dat Fabian net zoals haar ook een wereldrijziger wordt.

### 3.2.2 Afrikaner identiteit

Zoals heb ik in het theoretische deel vastgesteld, is de *plaas* vast verbonden met de Afrikaner ideologie en dusdanig ook Afrikaner identiteit. Ik heb al getoond dat de *plaas* een centrale rol speelt in de roman *Kikuyu* en kenmerken van het Zuid-Afrikaanse genre van de *plaasroman* vertoont. In deze paragraaf ga ik tonen hoe de Afrikaner identiteit zich in de *plaasroman Kikuyu* voordoet.

Uit de band met de *plaas* waaraan een diepere betekenis in *Kikuyu* is toegekend, ontstaat de Afrikaner identiteit. Die is traditioneel in de *plaasroman* op de Afrikaner ideologie gebaseerd, wat in een herschreven *plaasroman* doorgaands niet meer voorkomt. Echter zien wij de Afrikaner ideologie verschijnen, maar hier is zij niet meer vanzelfsprekend, maar een onderwerp van de discussie. In *Kikuyu* zien wij de trots en liefde van de Afrikaner op zijn grond, volk en taal: ‘Wees sterk in de liefde tot je volk, wees sterk in de dienst aan het volk...’ (p. 210).

De Afrikaner identiteit wordt in de roman vertegenwoordigd vooral door de familie Latsky, in het bijzonder door de broers Latsky’s: Pa en oom Boeta. Oom Boeta wordt in *Kikuyu* als een voorbeeldige Afrikaner afgebeeld. Hij werkt voor de regering in het Uniegebouw in Pretoria en ‘behoort tot de allerknappsten’ van de Afrikaners (p. 205). Integendeel, Pa wordt als ‘het zwarte schaap van de familie’ verbeeld, hij is die die naar de Karoo moest terugkeren en op de familieboerderij blijven (p. 205). Bijkomend, zien wij de familie Latsky zich bij de Nederlandse cultuur en de koloniale geschiedenis van hun land aan te sluiten met het gebruik van namen voor hun rondavels: Wilhelmina, Kamdeboo, De Koedoe, de Windsor, de Bitteraalwyn, de Utrecht, de Van Riebeeck, de Verwoerd, de Generaal de Wet en de Zayne Grey (p. 6).

Oom Boeta vertegenwoordigt in de roman een ideale Afrikaner die zijn volk dient en droomt van een land die door de ware Afrikaners geleid wordt. Bovendien gelooft de familie dat oom Boeta een lid is van een geheime organisatie van de Afrikaners: de Broederbond die geboren is ‘uit een diepe overtuiging dat het Afrikaner volk door God-Drieënig in het land in neergezet, en dat dit volk zal voortbestaan zolang het de wil van God is...’ (p. 209). Deze organisatie heeft als doel om ‘het Afrikaner volk te versterken en te ontwikkelen, zijn cultuur te bevorderen en zijn rol in de nationale economie uit te bouwen...’(p. 209). Alhoewel oom Boeta nooit bevestigt dat hij lid is van de Bond, heeft jonge Fabian zich verbeeld hoe Barend Latsky zijn eed afgelegd en bovendien beloofd dat hij ‘tegenover buitenstaander nooit enige mededeling zult doen over de Afrikaner

Broederbond en zijn leden...' (p. 210). Om kort te gaan: 'Oom Boeta was een super-Afrikaner' (p. 210).

In *Kikuyu* zien wij niet de idealisering van de *plaas*, zoals uit § 3.2.1 volgde, toch zien wij hier de idealisering van de Afrikaner die voornamelijk door het personage van oom Boeta vertegenwoordigd is. Daar zien wij dat de Afrikaner identiteit nog wel wortels in de *plaas* heeft, maar de Afrikaner gaat al de steden en de wereld in. In deze zin maakt hij ook een beroep op Fabian, een jonge Afrikaner in wie hij de toekomst van de Afrikaners ziet:

'De wereld ligt voor je open, Fabian! In de nieuwe Republiek zullen er genoeg kansen zijn voor de Afrikaner. Misschien beland je nog eens in het Parlement! Je zult niet de eerste Latsky zijn die in de regering komt, hoor!' (p. 162)

De Afrikaner identiteit komt tevoorschijn toen premier Vervoerd naar de Karoo komt en een rede houdt. Daarmee verwijst de ik-verteller naar een historische figuur Hendrik Verwoerd (1901-1966). Hij was een Zuid-Afrikaanse politiek van Nederlandse afkomst, tussen de jaren 1958 en 1966 war hij premier van Zuid-Afrika en wordt bovendien beschouwd als de belangrijkste vormgever van het apartheidssysteem in het land.

Alhoewel de ik-verteller zich uit zijn rede niet veel herinnert, liet hij een herinnering binnendringen waarin Verwoerd een beroep deed op de Afrikaners en nadruk legt op de 'wij' en het 'eigene': 'In de gehoorzaal sprak de premier ons toe over het behoud van het Eigene en over de Aanslag op ons land.' (p. 179). Wij zien de familie Latsky zich bij de idee van het 'Eigene' van Verwoerd aansluiten: 'De Hollanders mogen over de Apartheid zeggen wat ze willen, maar hij is en blijft een charmante man!' (p. 196)

Het bezoek van premier Verwoerd heeft ook invloed op jonge Fabian en zijn vriend Willempie. Zelfs vraagt de ik-verteller zich af wat dit bezoek voor hen zal betekenen: 'Verwoerd is weg, en hij laat ons achter om uit te vinden wat de gevolgen van zijn bezoek zullen zijn' (p. 198).

Gevolg ervan zien wij tenslotte als Fabian met Willempie Olive Schreiner opheisen. Deze Zuid-Afrikaanse schrijfster is de auteur van de eerste plaasroman *The Story of an African Farm* (1883) en wordt beschouwd als symbool van de nationale identiteit. Juffrouw Bruwer zegt meerdere keer tegen Fabian: 'She could unite. She could write lifw back into the country...' (p. 199). Om deze reden maken Fabian en Willempie een mannequin van de schrijfster, wij zien Fabian erover zelfs eerst dromen: 'In mijn handen houd ik het symbool van onze strijd. Ik zwaai het hoog boven onze hoofden: de schrijfvrouw Olive aan een kruis, met een rode tulband om haar grijnzende schedel' (p. 189). Voor Fabian representeert zij de strijd van de Afrikaners, maar niet in de zin van premier Verwoerd.

Olive Schreiner opgroeide net zoals hij op het platteland van de Karoo, later woonde zij ook in Londen en werd door de linkse denkers beïnvloed en later representeerde zij het weerstand tegen de oorlog. Met het ophijzen van Olive Schreiner sluit Fabian zich met de culturele identiteit van zijn volk en hun unificatie. Daaraan kunnen wij bovendien zien hoe de collectieve identiteit bepaald wordt in de literaire werken door het verleden.

Daaruit volgt dat de Afrikaner identiteit in *Kikuyu* door de cultuur versterkt wordt wat door middel van de literatuur en ook de taal toegepast wordt. Het Afrikaans speelde altijd voor de Afrikaner en vorming van zijn eigen identiteit een cruciale rol, wat zich ook in *Kikuyu* weerspiegelt toen Ma terug naar de tijd met het toneel denkt: ‘En weet je, we hadden een grote taak te volbrengen. De handhaving van de Afrikaanse taal, van het toneel. Dat hebben we gedaan, jonkie!’ (p. 92). De rol van de taal wordt bovendien benadrukt door het feit dat Van Heerden zelf deze autobiografische roman, net zoals zijn heel oeuvre, in het Afrikaans schrijft, alhoewel hij tweetalig is.

Bovendien kunnen wij in *Kikuyu* zien dat de Afrikaner identiteit geformuleerd wordt door het Zelf tegenover de Ander te stellen. Daar is eenduidig een ‘wij’, die voor de Afrikaners staat, gesteld tegen een ‘zij’ waarmee naar twee groepen wordt verwezen.

Aan de ene kant zetten de Afrikaners zich tegen de Britten af, en aan de andere kant tegen de zwarte bevolking. Hoe stellen de Afrikaners zich tegen de zowel de Engelsen als de zwarten tegen, volgt uit het volgende gesprek tussen Pa en Ma:

‘Zij runnen het land,’ zegt Pa. ‘Die Afrikaner mannen zullen Zuid-Afrika het sterkste land van Afrika maken. We zullen de hele wereld laten zien dat niemand om de Afrikaner heen kan! Die mannen rond Boeta doen per persoon het werk van vijftig zwarten. Die liggen overdag maar een beetje te niksen, slaan hun vrouwen in het weeken en daan elkaar met messen te lijf.’

‘Ja,’ antwoord Ma snel, ‘daardoor komt het dat je broer Boeta een hartaanval heeft gekregen.’

‘Ja,’ zegt Pa, ‘de spanning vreet aan ons. We hebben het Engelse juk afgeworpen, we zullen de Afrikaner vrij krijgen.’ (p. 205-6)

Ten eerste, de afzetting tegen de Britten zit in de koloniale geschiedenis en dan vooral in de tegenstelling tussen het platteland en de stad. Hoe heb ik als eerder aangetoond, is de stad in *Kikuyu* als Engelse aangelegenheid gerepresenteerd (zie § 3.2.1)

Ten tweede, uit het fragment kunnen wij de dynamiek in de relaties tussen de Afrikaners en de zwarte bevolking afleiden. Het duur Ma helemaal niet te lang om de schuld voor de haartanval van oom Boeta aan de zwarten te geven.

Vanwege de politiek van de apartheid is er een sterke sociale polarisatie naar de biologische afkomst te zien. De zwarten zijn hier in een ondergeschikte positie tegenover de Afrikaners verbeeld en de tegenstelling tussen ‘wij’ en ‘zij’ is hier vooral op stereotypen gebaseerd. Naast de al getoonde voorbeeld, kunnen wij de stereotypen over de Zuid-Afrikaanse zwarte bevolking in navolgende voorbeelden zien:

‘Och, jullie Xhosa’s hebben ook geen besef van tijd, en het idee van dienstverlening is jullie even vreemd als een horloge voor een aap!’ (p. 252)

Ofwel:

‘*Ag wat,*’ zegt pa. ‘Reuben is maar een kaffer. Die geloven in toverdokters en dat soort dingen. De westerse mens begrijpt de bloedsomloop al eeuwenlang. Reuben zal je nooit geloven als je hem vertelt dat zijn hart net zo werkt als een rivierpomp’ (p. 164).

Echter moeten wij deze verbeelding van de Afrikaner in de superieure positie aan de zwarten met een kritische oog te bekijken. Van Heerden maakt niet gebruik van de stereotypen om de Afrikaner ideologie te ondersteunen, maar tegelijkertijd om naar de paradoxale representatie van ‘wij’ en ‘zij’ te verwezen.

Zo zien wij op meerdere punten in de roman de blanken klachten dat de zwarten te veel drinken, alhoewel het net de blanke bewoners van de Soebatsfontein zijn die regelmatig dronken worden.

I love this place, maar er is zo weinig te doen dat ik na een paar weken al aan het drinken sla, net als je moeder... hoe dat arme mens het uithoudt met die boer van mij en zijn verloren ziel, ik weet het niet, Fabian... (p. 140)

Des te meer ligt de kritiek in het feit dat het vooral vrouwen, Ma en Tante Geert die als voorbeeldfiguren voor Fabian zullen gelden, die tot het dronken door de Karoo gedwongen zijn. Wat Pa betreft, zien wij hem in het verhaal niet drinken, toch komt hij ook niet als een voorbeeldige figuur voor. In Fabians herinneringen zitten Pa en Ma elke avond op bed:

Ma heeft een likje LSD op de punt van haar vinger. Her komt van het strookje papier uit het doosje dat dokter Clark per aangetekende post heeft opgestuurd uit Mouillepont. Elke



avond likt ze aan haar vinger. Dan drukt ze hem op het bijna onzichtbare poederstipje en houdt hem omhoog (p. 116).

[...]

Pa's tong is nat en warm tergen Ma's vinger. Ma denkt aan vroeger dagen: natheid en warmte en liefde (p. 117).

Uit deze scène zien wij dat een beeld van zijn ouders die 's avonds samen in bed zijn, heeft Fabian niet geassocieerd met warme verhouding tussen de echtgenoten, maar met het gebruik van LSD en 'gekheid' van zijn vader. Bovendien, zijn ouders hebben pas die zomer, toen Fabian zes jaar was, ontdekt dat hun zoon halfblind is. In de verbeelding van de ouders en de stereotype hetero-beelden van de zwarte bevolking zien wij de kritiek van Van Heerden op de scheiding tussen 'wij' en 'zij' waarbij de Afrikaners zichzelf als superieur beschouwen.

De kritiek op de houding van de Afrikaners tegen de zwarten, is bovendien af te leiden uit de relatie die oom Boete en tante Rheta met hun bediende Tsitsi hebben. Zij is een mooi Shona-meisje die ze hebben uit Rhodesië gesmokkeld om bij hun op te ruimen. Tijdens hun verblijf op Soebatsfontein slaapt zij in de Cadillac van de familie die onder hun raam geparkeerd is, zodat zij haar in gaten kunnen houden en zeker zijn dat zij niet zwanger met een van de zwarten bedienden uit de Karoo wordt. Paradoxaal genoeg leidt dat tot haar verkrachting. Daarin zien wij een oude schulmotief uit de Zuid-Afrikaanse literatuur: 'Maar het was de aanrading van Tsitsi die iedereen op het verkeerde been zette. Iedereen voelde zich onzeker, bedreigd – en schuldig, ja' (p. 281). Ze komen nooit te weten wie de verkrachter van Tsitsi was, de politie komt en gaat weg en omdat zij niet dan Shona begint te spreken, trekken ze uit haar stilte een conclusie: 'Van blijvend letsel is geen sprake, luidt uiteindelijk de conclusie. Zwanger zal ze waarschijnlijk niet zijn, is de algemene verwachting: ze is wel uit haar doen, maar dat zal mettertijd ook beter worden' (p. 282).

Om een conclusie te trekken, in de roman *Kikuyu* ontleent Etienne van Heerden betekenissen aan de *plaus* en maakt daarmee een bodem voor de Afrikaner identiteit. Daarin zien wij bovendien het belang van Van Heerden als de Zuid-Afrikaanse schrijver die de psyché van de Afrikaner in zijn romans probeert te herstellen. Wat *Kikuyu* ons verder toont is dat de Afrikaner identiteit niet meer op de verstarde ideologie gebaseerd is, maar een nieuwe richting kan aannemen.

### 3.2.3 Hybridische identiteit

In de vorige paragraaf heb ik vastgesteld dat de Latsky's zichzelf als de ware Afrikaners van de Karoo beschouwen en sluiten ze zich bij de Afrikaanse geschiedenis, cultuur en politiek aan. Desalniettemin, ik heb ook aangetoond dat zij van het traditionele beeld van een Afrikaner afwijken. Om deze 'afwijkingen' te bestuderen, ga ik nu van het concept van de *hybriditeit* van Homi Bhabha gebruik maken om de identiteit in *Kikuyu* verder te analyseren.

Tijdens de zomer 1960 komt de familie Latsky te weten dat ze ook vermengd bloed hebben. Door haar uitgebreid genealogisch onderzoek vindt Tante Geert iemand van hun familieverleden: Antjie Provee. Antjie was de overgrootmoeder van Fabian, een Maleis meisje, een slavin die met een VOC schip uit Java naar de Kaap is gekomen.

Zo vraagt zich Fabian eens af:

'Betekent dit nu dat wij kleurlingen zijn?' vraag ik.

Tante Geertruida kijkt me stomverbaasd aan. Haar mond gaat open en weer dicht. 'Wel heb ik ooit!' zegt ze. 'Jij kunt snel denken! Je hebt het helemaal door.' [...] 'Just a touch of the tarbrush, vent!' zegt ze vrolijk. 'Dat geeft een beetje *spice!*' (p. 39)

Alhoewel Tante Geert en Fabian van hetzelfde bloed als de broers Latsky zijn, nemen ze de Afrikaner identiteit niet echt aan. Zo zien wij Tante Geert een 'wij' en 'ons eigen' te betwijfelen in een gesprek tussen haar en Pa:

'Als je die dingen aan de grote klok hangt, Geertruida, dan is het afgelopen tussen ons. Dan zet je nooit meer een voet in Soebatsfontein.'

Tante Geertruida staat op. 'Maar wat is er in 's hemelsnaam verkeerd aan?'

Pa antwoordt langzaam, sissend tussen zijn tanden. 'Het is onze cultuur niet.'

Tante Geertruida gaat bij de vensterbank van de Utrecht staan. Hiervandaan kan ze de aloë's op de lage heuvels zien.

'Onze cultuur? Wat is onze cultuur?'

'Onze volkseigen.'

Tante Geertruida draait zich om. 'Die cowboyboekjes die jij leest? Is dat onze cultuur? Die cowboyzanger die hier met kerst komt zingen? Die wederdoper in kamer zeven met zijn Amerikaanse halleluja-godsdiensdienst? De Zephyrs en Studebakers buiten? De

eucalyptusbomen uit Australië? Da plastic bloemen bij de balie? De Bing Crosby-planten van jou en je vrouw... Is dat onze cultuur?

Pa halt diep adem. 'Onze taal,' zegt hij. 'Het Afrikaans.'

'Dan moet je je eigen vrouw eens horen praten,' zegt tante Geertruida. 'Om de twee woorden praat ze Engels!' (p. 34).

Waar Tante Geert met plezier Antjie Provee als hun voorouder neemt, wordt Pa heel kwaad ervan wat tussen hen een ruzie veroorzaakt. Hij en oom Boeta komen in de roman als echte Afrikaners, nationalisten voor en dusdanig ontkennen Antjie Provee als de 'schandevlek' in hun bloed:

'Tjongel!' zegt oom Boeta. 'Jullie zijn ook een stel verlopen Afrikaners hier in Halesowen!'

'Wij zijn geen Afrikaners,' bromt tante Geert. 'We zijn een gezellige mix en dat weet jij maar al te goed, Boeta.'

'Jij bent de grote splijtzwam van de familie, Geertruida,' raast oom Boeta. 'We zien jou niet als lid van het volk.'

'En waar ben ik dan lid van?' vraagt tante Geert verontwaardigd (p. 223).

Het is net Tante Geert die nadrukkelijk het belang van de puurheid van het bloed aan de kaak stelt en laat zich in de derde ruimte vallen. Dat doet zijn op meerdere niveaus aan.

Ten eerste vertegenwoordigt Tante Geert de hybriditeit wat de gender betreft. Al aan het begin van het verhaal zegt Ma: 'Tante Geert gedraagt zich als een kerel' (p. 7). Zij draagt herenkleden, kruist haar benen als een man, rijdt een Harley Davidson en reist alleen door de wereld heen. Bovendien is zij een lesbienne die een operatie onderging om haar vrouwelijke organen weg te halen:

'I don't ever put a telescope to my blind eye, you know.' Ze veegt over haar borst, wrijft door haar overhemd over de twee roze ogen. 'Ik heb m'n borsten laten afzetten toen ik besepte dat ze een bedreiging vormden. Ik heb mijn baarmoeder laten weghalen. God help me, my uterus and all my womanagix. I took it out and I'm freer than Man or Woman, without the pressure of balls or the bloody business that women have to put up with' (p. 16).

Zo is Tante Geert opzettelijk, desalniettemin voor medische redenen, alles wat van haar een vrouw maakt liet weghalen. Daarmee doet zij de grenzen van de gender, en ook de binaire tegenstelling tussen man en vrouw verwijderen en valt in de ruimte van de zogenaamde derde geslacht. Zij stelt

haar genderidentiteit nadrukkelijk aan de kaak en gaat een tussenstadium tussen het mannelijk en vrouwelijk geslacht binnen.

Ten tweede zien wij haar een hybridische identiteit aannemen door haar aankondiging van hun vermengd bloed. Zoals al uit de bovengenoemde voorbeelden volgt, doet Tante Geert een genealogisch onderzoek om hun familieverleden te ontdekken. In tegenstelling tot haar broers, Tante Geert noch ontkent noch negeert de mengeling in hun bloed. Zo accepteert zij zonder moeite dat ze een kleuringsbloed in hen hebben en beschouwd het als ‘een beetje *spice*’ en ‘een gezellige mix’.

Ten derde komt Tante Geert in de roman als vertegenwoordiger van zowel ‘het stedelijke’ als ‘het plattelandse’. Bij haar zien wij twee tendensen, aan de ene kant is zij een kosmopoliet, een wereldreiziger die nooit voor een lange periode van tijd in een locatie kan blijven. Zij heeft neiging tot de levensstijl van de stad en geestelijks is zij dichterbij de mensen uit de metropool. Dat zien wij aan haar relaties met andere gasten op de Soebatsfontein; met name wordt zij wat vroeg vriend met Charles Jacoby en Dokter Clark die beide uit de Verenigde Staten komen, zich als de reizigers voordoen en de metropool in *Kikuyu* representeren.

Bovendien wordt zij door haar familie in de Karoo als een buitenstaander beschouwd, zij hoort niet meer in de Karoo:

‘Ze kent de wereld waarin wij wonen niet meer. Wat weet zij van de harde Karoo. Zij kent Soebatsfontein niet.’[...] ‘Een spektakel, hè,’ zegt Pa. ‘Waarom laat Geert ons niet met rust? Wat weet zij van de hitte en de strijd, van het Engelse juk dat de Afrikaners van zich moesten afschudden? Heeft ze enig idee van zwart Afrika! Nee, dat heeft ze niet, zij denkt alleen maar aan restaurants en de kunstgalerijen in al die steden van haar.’ (p. 163)

Aan de andere kant neemt zij haar Zuid-Afrikaanse wortels waar. Alhoewel haar familie en ook Tante Geert zelf wel weten dat zij naar de Karoo niet hoort, heeft zij echter een sterke band met haar geboortegrond. Elk jaar komt zij terug naar de Karoo en beschouwd hun familieboerderij als een veilige haven ‘waar ze haar geest tot rust kan laten komen’ (p. 13). Haar hybridische identiteit wordt bovendien versterkt door een wisselend gebruik van het Engels en het Afrikaans.<sup>13</sup>

Concluderend, Tante Geert vertegenwoordigt de hybriditeit op drie niveaus. Allereerst via de gender door weg te halen van al haar vrouwelijke organen. Vervolgens via het bloed, als mengeling tussen de kolonisator en gekoloniseerde (ofwel binnen de *plaatsnarratief* als mengeling tussen de baas en de knecht). En ten slotte via de locatie, als een mengvorm tussen het platteland en de stad.

---

<sup>13</sup> Hier moeten wij in aanmerking nemen dat het boek in het Afrikaans oorspronkelijk geschreven was en dat in deze scriptie gebruik gemaakt wordt van de Nederlandse vertaling.

Om de individuele identiteit in *Kikuyu* te onderzoeken, wil ik me nu richten op het hoofdpersonage van de roman en de ik-verteller. Omdat dit verhaal sterke autobiografische trekken vertoont, is het net het personage van Fabian waaraan ik de vorming van een eigen identiteit wil bespreken.

Hier wil ik me sluiten bij de opvattingen van Franz Fanon aan die bij de vorming van een eigen identiteit de nadruk legt op het verlangen. Laat me maar zijn stelling herhalen: ‘As soon as I *desire* I am asking to be considered’ (zie § 2.2.4). Zoals gesteld, de identificatie zit in het verlangen en daarom ga ik nu naar het verlangen te kijken om de identiteit van Fabian te analyseren.

Wij zien Fabian naar meerdere dingen te verlangen: ‘*Ik wil* hier weg, terug naar Soebatsfontein. *Ik wil* bij Reuben zitten terwijl hij het *doringboom*-hout kapt. *Ik wil* de malse geur van het hout in mijn neus voelen kriebelen. [...] [nadruk toegevoegd]’ (p. 38). Desalniettemin, zien wij bij de jonge Fabian (het belevend ik) nog de onzekerheid wat de zaken betreft waarmee hij zich identificeren wil. Hij identificeert zich niet met een of andere, hij heeft nog geen antwoorden. Op meerdere punten in het boek zien wij hem zich onzeker en verloren voelen:

- i. ‘Alles ligt er verlaten bij en ik voel me verloren tussen de zurige geur van bladzijden die door zoveel vingers zijn gegaan’ (p. 131).
- ii. ‘Jij houdt ook van de uitgestrektheid, hè?’ Dan weet ik niet wat ik moet antwoorden, want Pa zegt dat de vlakke bloed tapt uit een steen (p. 79).
- iii. ‘Voel je je gezond, Fabian?’ vraagt Ma.  
Ik weet niet wat ik moet antwoorden (p. 87-8).
- iv. ‘Waarom ik mij niet aan de jacht heb onttrokken, weet ik niet (p. 296).

Fabian staat onder meerdere invloeden van verschillende personage die in Soebatsfontein wonen, of die die daar komen en dan weggaan. In kleine Fabian spiegelen ze hun eigen waarden, verlangens en dromen zoals zien wij in het geval van Ma (i.) (ii.), Tante Geert (iii.) (iv.) of oom Boeta (v.):

- i. ‘Fabiaantje, je zult het toch niet in je hoofd halen om boer te worden, vent. Beloofd?’ (p. 74).
- ii. ‘Je moet niet denken dat het leven een rij hotelkamers is, Fabiaantje, zegt ze zacht. ‘Passing through is niet het enige dat het leven te bieden heeft. Een mens kan wel degelijk ergens wortel schieten, jongen. Je moet alleen een plek vinden waar je kunt groeien’ (p. 59).
- iii. ‘Ik zou best naar de Baai willen,’ zeg ik.

‘Jij gaat naar Londen, Fabian,’ zegt ze kortaf. ‘Of naar Amsterdam.’ Ze kijkt uit het raampje. Hoelang blijven jullie nog geloven dat de wereld ophoudt bij Kookhuis of Nauwpoort?’ (p. 35).

- iv. ‘Ik zou je moeten meenemen de wijde wereld in, jongetje. Het is zo’n beetje mijn grootste prioriteit om jou hier vandaan te krijgen’ (p. 139).
- v. ‘Je kunt kiezen, Fabian. Je behoort tot de ene soort Latsky of tot de andere. De ene soort ligt als jouw vader in zijn eigen fantasieën te vergaan. De andere soort maakt dat hij uit de Karoo wekomt en staat zijn mannetje. Voelt een roeping. Weet dat iedereen kan overwinnen. Weet je wat dat betekent, jongen?’

Hij helpt mij overeind, slaat het stof van mijn kleren. ‘Weet je, Fabian, ik denk dat jij bij ons in Waterkloof moet komen wonen. Daar heb je alle mogelijkheden van een grote stad. Boekwinkels. Extra lessen. Je kunt je vrij ontwikkelen. Je kunt leren wat je wilt. Voor iedere Afrikaner jongen met verstand zijn er kansen te over. Maar hier, in die achterlijke vallei... Nee, ik kan wel zien waarom jij zo’n negatieve instelling hebt, neef van me’ (p. 255).

Toch zien wij Fabian zich met de waarden die verschillende personages vertonen, zich identificeren wat het volgende voorbeeld waarin Fabian over de godsdienst denkt, illustreert: “De Pastoor zegt dat er glorie wacht in de hemel,’ zeg ik op gedempte toon. ‘Hij zegt dat al onze dromen en verlangens waarheid zullen worden” (p. 90).

Bovendien, de constructie van de identiteit van Fabian kunnen wij zien op de wijze hoe hij door andere personages aangesproken wordt. Iedereen spreekt hem met een andere roepsnaam aan. Des te meer, in deze roepnaam wordt de eigen identiteit van de spreker weerspiegeld. Een overzicht van de roepnamen van Fabian toont het volgende tabel:

**Tab. 1: Roepnamen van Fabian**

<b>Personage</b>	<b>Roepnaam (pagina)</b>
<b>Ma</b>	jonkie (285), vent (183)
<b>Pa</b>	<i>rammetjie</i> (160)
<b>Tante Geert</b>	<i>pupiltjie</i> (132)
<b>Veteraan</b>	korporaaltje (185), soldaatje (135)
<b>Reuben</b>	kleinbaas Fabian (144)
<b>Doktor Lyell</b>	renpaardje (141)
<b>Juffrouw Bruwer</b>	boy (146)

<b>Oom Boeta</b>	Fabian (239)
<b>Charles Jacoby</b>	cowboy (130)
<b>Pastoor</b>	jongeheer Latsky (186)
<b>Fabian zelf</b>	Odin (314)

Wat deze voorbeelden ons nog tonen, is de geconstrueerde aard van de identiteit die binnen het discours zit. Meerdere keer wordt in de roman het belang van de benaming benadrukt. Zo zet het vertellende ik uiteen: ‘Als kind wil je alles een naam geven. Hoe hariger, hoe overdadiger, hoe scherper omljnd, hoe beter. Hoe moest ik anders de dingen verwerken die in die jaren om mij heen gebeurden?’ (p. 150). In een andere scène bespreekt de ik-verteller het belang van de verbeelding en formulering van die hetero-beelden aan het personage van Tsitsi dat net zoals Fabian een van de jongere personages in het boek is en ook onzeker in haar verlangen:

Zou ze te jong zijn om te beseffen dat mensen een bepaalde gedachte over je kunnen vormen en dat die gedachte een eigen leven gaat leiden, dat jij die gedachte wordt, zodat je je er uiteindelijk niet van kan losmaken, zodat je zelf ook in die gedachte begint te geloven, en je jezelf verliest? (p. 242).

Deze stelling toont dat de ik-verteller de kwestie van het vormen van een eigen identiteit als een beeldvormingproces ziet die ook vanuit buiten gevormd wordt.

Zoals aangetoond, in het personage van Fabian zien wij de spigeling van verlangens van andere personages waarmee hij als een jongen zich nog niet kan identificeren. Toch, tot het eind van het verhaal zien wij hem in de Karoo met zijn familie te blijven, alhoewel Tante Geert hem de wereld wil tonen en oom Boeta hem naar Pretoria wil meenemen. Pas als het vertellende ik, toen Fabian een volwassene man is, vindt hij zijn eigen weg en vormt zijn eigen identiteit. Dat zien wij in zijn roepnaam voor zichzelf: ‘Odin’. Nadat de familie ontdekte dat Fabian halfblind was, zei Tante Geert eens tegen hem: ‘Nou,’ zegt tante Geert, ‘Odin moest een oog prijsgeven om wijsheid te verwerven. En toen kon hij heel wereld door’ (p. 159). En net met ‘Odin’ kan Fabian zich na jaren volledig identificeren:

Ik hoorde in Soebatsfontein. Ik heb er jaren over gedaan voordat ik mezelf hier in de spiegel kon aankijken, kon glimlachen en mijzelf spottend ‘Odin’ noemen. En ik heb een verhaal gebracht naar waar het hoorde. [...]

Hier leg ik het neer, aan de voet van de Spaanse trap.

Het is mijn erfenis, en ja, tante Geert, ik neem haar mee naar iedere, iedere breedtegraad (p. 314)

In de loop van het verhaal zien wij Fabian zelden spreken, wat hij doet is alleen de observatie van de mensen op de vakantieboerderij. Hij zelf neemt zelden de initiatief, behalve toen hij met Willempie de schrijfster Olive Schreiner laat ophijsen. Daarin kunnen wij zijn culturele identificatie met de Zuid-Afrikaanse schrijfster zien wat uiteindelijk leidt tot zijn eigen beroep als schrijver van de romans over Zuid-Afrika. Net zoals Tante Geert vertoont ook hij kenmerken van beide werelden, die van het platteland en van de stad en die van de kolonisator en gekoloniseerde. Hij wordt een wereldreiziger die maar nog steeds door het Ding wordt vervolgd. Zijn verhaal is een proces van identificatie, om naar zijn jeugd terug te gaan en de vorming van zijn eigen identiteit te reconstrueren. Hoe is hij de man die hij 'nu' (als het vertellend ik) is geworden? Het antwoord daarop vindt hij in de afbeelding van hem door anderen totdat hij de constructie van die verschillende beelden werd.

Uiteindelijk, Fabian neemt een gelijke *hybridische identiteit* als Tante Geert aan, maar bij hem zien wij niet een overneming van haar identiteit of die van een collectief. Wij zien hem zijn eigen identiteit te ontwikkelen onder invloeden van verschillende personages die verschillende waarden representeren. Fabian, het *vertellend* ik, wordt een mengvorm ervan, of wat Tante Geertruida mag zeggen, 'een gezellige mix'.

Als wij in *Kikuyu* kijken om ambivalentie te bestuderen, komen wij, zoals getoond, meerdere gevallen tegen. Wat de onvolledige nabootsing betreft, vinden wij echter geen echte gevallen van *mimicry*. Desondanks wil ik bij deze punt nog even stilstaan om naar het personage van Reuben te kijken.

Zowel door de blanken als de zwarten wordt Reuben gezien als iemand die tot geen van de groepen valt. Hij wordt door andere zwarte mannen toegebeten: 'Jij denkt dat je wit bent!' (p. 218) waarbij hij door de blanken alleen als een 'schrandere kaffer' wordt gezien (p. 137). Echter zien wij bij Reuben enkele kenmerken dat hij zich als de westerlingen aanstelt. In zijn vrije tijd zit hij altijd iets te lezen, *Reader's Digest*, de handboeken en literatuur die hij van Fabian krijgt of zelfs het boek met reservaties op de balie. Alhoewel zijn leesmateriaal dat van de blanken is, kunnen wij dat niet als nabootsing beschouwen. Reuben representeert niet iemand die verlangt om als een westerling te zijn. Maar waarnaar hij wel verlangt is het lezen zelfs, informatie krijgen en de wereld eromheen te leren kennen.



In deze zin kon dit personage ook de *hybridische identiteit* vertonen. Alhoewel hij kenmerken van beide groepen vertoont, kan hij zich met geen ervan identificeren en valt bijgevolg tot de derde ruimte. Desalniettemin kan Reuben niet als iemand beschouwd worden die zijn hybridische identiteit aanneemt omdat hij nooit de kans krijgt om zichzelf als mens van de vrije wil te ontwikkelen, zoals Tante Geert of Fabian. In de representatie van dit personage en de onmogelijkheid om zijn eigen identiteit te vormen zien wij de manier waarop Etienne van Heerden tegen de politiek van de apartheid schrijft.

## 4 Conclusie

In het laatste deel van mijn masterscriptie bespreek ik de resultaten die enerzijds vanuit het theoretische deel af te leiden zijn. Anderzijds behandel ik de resultaten vanuit de analyse van de relatie tussen identiteit en locatie in de roman *Kikuyu* van Etienne van Heerden die in het praktische deel plaatsvond.

In de eerste twee hoofdstukken stel ik de resultaten vast die uit de stand van het onderzoek omtrent identiteit (zie § 2.2) en omtrent locatie (zie § 2.3) volgen. Daarin heb ik de problematiek van mijn masterscriptie bestudeerd aan de hand van de in § 2.1 aangeduide onderzoeksvragen. Deze subvragen omtrent identiteit en locatie ga ik in § 4.1, respectievelijk § 4.2 beantwoorden.

In de derde hoofdstuk van dit deel richt ik me dan op de beantwoording van de subvragen rond de analyse van de relatie tussen identiteit en locatie in het gekozen corpus. In drie paragrafen bespreek ik de resultaten van mijn analyse (zie § 3.2) en geef duidelijke antwoorden daarop.

Ter afsluiting van dit deel en tegelijkertijd mijn hele masterscriptie ga ik in § 4.4 in de algemene conclusie de resultaten samen te vatten en een allesomvattend antwoord geven op mijn centrale vraagstelling.

### 4.1 Conclusie: Identiteit

#### 4.1.1 Wat verstaat men onder het begrip *identiteit*, *alteriteit* en *hybriditeit*?

In de eerste drie paragrafen van de *status quaestionis* omtrent identiteit heb ik de begrippen *identiteit*, *alteriteit* en *hybriditeit* aangeduid.

Ten eerste heb ik in § 2.2.1 het concept van de identiteit bekeken en gedefinieerd als een veelomvattend concept dat voor een voortdurende eenheid staat en dat karakteristieken vertoont van een individu of groep. Tegenwoordig hebben de deskundigen al van een homogeen, essentialistisch concept van de identiteit afgezien. Daarom heb ik aangetoond dat identiteit als een concept moet begrepen worden die geconstrueerd is en tot stand komt via beelden die in de literaire teksten zich voordoen.

Ten tweede werd in § 2.2.2 het concept van alteriteit geïntroduceerd die traditioneel in het postkoloniale discours samen met identiteit een polariteitspatroon maken. Met deze twee termen wordt naar de spiegeling van elkaars identiteiten verwezen. De alteriteit speelde een cruciale rol in het postkoloniale discours omdat met dit begrip de tegenstelling tussen het Zelf (kolonisator) en de Ander (de gekoloniseerde) word aangeduid.

Ten derde heb ik in § 2.2.3 echter tegen deze dichotomie geargumenteed aan de hand van het concept van *hybriditeit* die door de Indiase literatuurwetenschappen Homi K. Bhabha geïntroduceerd was. Onder dit begrip verstaat men een tussenvorm, de zogenaamde ‘Third space’ tussen de twee polen van de binaire logica. In de postkoloniale kritiek wordt dit term gebruikt voor mensen van gemengd bloed, voor de creooltalen of andere mengvormen. Zoals heb ik getoond, maakt Bhabha gebruik van dit begrip om de binaire logica aan de kaak te stellen. Met de introductie van *mimicry* en *hybriditeit* als een postkoloniale ambivalentie verwijdt Bhabha de negatieve klank die de mengvormen in het postkoloniale discours hadden.

#### **4.1.2 Op welke wijze kan identiteit in de literatuur weergegeven worden?**

In § 2.2.6 heb ik me met de kwestie beziggehouden hoe identiteit in de literatuur weergegeven kan worden. Aan de hand van de opvattingen van voornamelijk Joep Leerssen en Manfred Beller, de auteurs van *Imagology*, heb ik vastgesteld dat bij het analyseren van identiteit in literaire teksten moet men niet de identiteit als zodanig, maar de beelden ervan analyseren.

Om deze reden heb ik hier de imagologische benadering geïntroduceerd waarvan ik gebruik maak voor de analyse van identiteit. In deze paragraaf heb ik aangetoond dat deze onderzoeksmethode nodig is omdat niemand in staat is om identiteit te beschrijven. Kortom, de enige wat beschreven kan worden, is het beeld ervan.

#### **4.1.3 Hoe wordt identiteit bepaald door beelden en stereotypen uit het postkoloniale discours?**

De analyse van de beelden om identiteit in literaire teksten te bestuderen, is echter wat problematisch vanwege de stereotypen die in de literatuur vaak voorkomen. Zoals heb ik in § 2.2.7 gesteld, speelt het stereotype een belangrijke rol voornamelijk in het postkoloniale discours omdat de stereotype representatie misleidend is bij de analyse van vooral nationale en culturele identiteit.

Om het stereotype binnen het postkoloniale discours te bespreken, heb ik aan de hand van de opvattingen van Homi Bhabha het raciale stereotype als een fetisj aangeduid. Als men het stereotype als fetisj doorziet, komt men net zoals bij de freudiaanse fetisj te weten komen dat de raciale fetisj niets meer dan een substituut is die uit de angst voor de verscheidenheid stamt.

## 4.2 Conclusie: Locatie

### 4.2.1 Hoe wordt de binaire oppositie tussen centrum en periferie in de literatuur gerepresenteerd?

Zoals heb ik in § 2.3.3 aangetoond vormt de representatie van het centrum en de stad een van de stereotypen die in het postkoloniale discours vaak voorkomen. Deze tegenstelling zich zowel op globaal als nationaal en regional niveau weerspiegelt.

Aan het centrum en periferie zijn in de literatuur traditioneel bepaalde kenmerken toegewezen. Het centrum, waaraan ook als de *metropool* in de literatuur wordt aangewezen, wordt als modern, kosmopoliet en progressief gerepresenteerd, als een echte centrum van het culturele leven. De periferie is dan als achterlijk, traditioneel en tijdloos afgebeeld.

In de postkoloniale literatuur is het centrum met het Westen geassocieerd, waarbij de periferie met zijn kolonies. In het postkoloniale discours is deze indeling in het centrum en *zijn* periferie voornamelijk de kwestie van macht en prestige en net door middel van de stereotype representatie ervan bijdragen aan de versterking van deze beelden.

Desalniettemin heb ik getoond dat er verschillende manieren worden gebruikt om deze binaire logica die op stereotypen gebaseerd is, aan de kaak te stellen. Dat kan worden gedaan door nieuwe waarden aan de hybride vormen toe te schrijven. Zoals heb ik getoond, kan het concept van de *hybriditeit* niet echt aan de tegenstelling centrum-periferie aangepast worden. Echter kan dit concept gebruikt worden om de culturele waarden die aan het centrum en de periferie toegewezen zijn, te deconstrueren en daaraan nieuwe betekenissen geven en deze binaire logica te ondermijnen.

### 4.2.2 Welke betekenis heeft de *plaas* voor de Afrikaner identiteit en welke rol speelt deze ruimte in de Zuid-Afrikaanse literatuur?

De tegenstelling tussen het centrum en de periferie speelde altijd een cruciale rol in de postkoloniale literatuur en de stereotype representatie ervan bijdroeg aan de verdieping van de kloof tussen het koloniale Westen en zijn kolonies.

In Zuid-Afrika heeft in de loop der eeuwen de *plaas*, de periferie van de koloniale centra zoals Kaapstad, een diepere betekenis gekregen voor zijn bevolking. In § 2.3.4 heb ik de rol van de *plaas* op de ontwikkeling van de nationale identiteit besproken en vermeld dat de Oost-Kaap, een

woestijnachtig agrarisch gebied, een symbool werd van de strijd tussen verschillende bevolkingsgroepen van Zuid-Afrika. Het was de plaats waar de Afrikaners met de inheemse bevolking strijdden en later na de vestiging van de Britse kolonie aan het begin van de negentiende eeuw, begonnen daar de Afrikaners de botsing met het Britse bewind. De Oost-Kaap werd *de* plek van de strijd voor hun land, cultuur en taal.

Daarom heeft de Afrikaner identiteit zich ontwikkeld in relatie tot de geboortegrond en grondbezit. Door middel van zijn *plaas* krijgt de Afrikaner een band met de godsdienst, de geschiedenis van zijn volk, zijn cultuur, mythologie en folklore wat samen een waardensysteem vormt waarop de Afrikaner identiteit zich baseert.

Wat heb ik vervolgens in § 2.3.5 vastgesteld, is welke rol speelde de *plaas* in de Zuid-Afrikaanse literatuur. Uit de diepere betekenissen die met de *plaas* geassocieerd waren, ontstond het genre van de *plaasroman* die allereerst met de Afrikaner ideologie nauw verbonden was en had een sterk didactisch tendens. In de jaren zestig van de twintigste eeuw heeft een nieuwe generatie schrijvers een andere richting aan dit genre gegeven. Ze begonnen het traditionele genre te *beschreven* en daaraan nieuwe betekenissen toe te wezen. Echter blijft de *plaas* afgebeeld als een locatie die nauw verbonden is met haar bewoners en het waardensysteem van de *plaas* net zoals haar koloniale geschiedenis weerspiegelt.

### 4.3 Conclusie: Analyse van de relatie tussen identiteit en locatie in *Kikuyu*

#### 4.3.1 Op welke wijze wordt de *plaas* afgebeeld in *Kikuyu* en welke betekenis wordt eraan toegeschreven met betrekking tot de identiteitsvorming?

In § 3.2.1 heb ik de roman *Kikuyu* gezet in de traditie van het kenmerkende Zuid-Afrikaanse genre van de *plaasroman*. Daarin heb ik getoond dat de desbetreffende roman kenmerken vertoont van de normatieve variante van dit genre die wij nog vanuit de periode voor de Tweede Wereldoorlog kennen. Desalniettemin zien wij er ook een duidelijke verschuiving ten opzichte van de traditionele *plaasroman*. Daarom heb ik heb vastgesteld in welke opzichten wijkt *Kikuyu* ervan af.

Zonder twijfel wordt in *Kikuyu* aan de *plaas* een diepere betekenis toegeschreven. In deze roman wordt de *plaas* afgebeeld als een ruimte die de geschiedenis, cultuur, waardensysteem, mythologie en folklore van zijn volk weerspiegelt. Echter volgt nog uit § 3.2.1 dat het waardensysteem zich

omdraait ten opzichte van de oude *plaasroman*. De *plaas* wordt hier niet meer geïdealiseerd en ook de representatie van het platteland en de stad verandert. De stad is hier niet alleen als een Engelse aangelegenheid gezien omdat in *Kikuyu* gaat ook de Afrikaner de stad in. Bovendien, de personages van zowel de baas als de knecht krijgen een nieuwe gestalte, de patriarchale figuur verliest zijn dominante houding en de knecht is als een dappere vent afgebeeld. De scherpe scheiding tussen de blanken en de zwarten is in *Kikuyu* niet meer vanzelfsprekend, wat deze roman als een ‘herschreven’ roman aanduidt.

Wat uit de analyse echter volgt, is dat de *plaas* in *Kikuyu* met degradatie geassocieerd wordt. De boerderij van de familie Latsky vertoont niet meer de trekken van een utopia. Integendeel wordt zij tot een vakantieboerderij gedegradeerd met een verzameling vreemde mensen.

Echter, met de verschuiving van de betekenis van de *plaas* als een traditionele, zingevende ruimte in de Zuid-Afrikaanse literatuur, verschuift zich ook de manier hoe deze locatie in relatie tot identiteit wordt gebracht en de betekenissen die eraan worden ontleend.

#### **4.3.2 Hoe wordt de nationale identiteit door Etienne van Heerden in de roman *Kikuyu* weerspiegeld?**

Omdat *Kikuyu* als een nieuwe *plaasroman* gelezen kan zijn, zoals heb ik net in § 4.3.1 vastgesteld, wordt in deze roman een sterke band gelegd tussen de *plaas* en de Afrikaner identiteit.

Uit de analyse volgt dat in *Kikuyu* aan de *plaas* een diepere betekenis toegekend wordt die een gestalte geeft aan de Afrikaner identiteit die vooral door het personage van oom Boeta vertegenwoordigd wordt. Hij wordt als een ‘super-Afrikaner’ beschouwd omdat hij als een bemiddelaar van de waarden van de Afrikaners in de roman voorkomt. Echter heb ik getoond dat ook in dit geval kan een verschuiving zien in de verbeelding van een ware Afrikaner die niet meer naar de *plaas* moet behoren. De Afrikaner identiteit is nog steeds met de geboortegrond verbonden, maar de Afrikaner gaat nu al de stad en de wereld in. Wat hier op de basis van de Afrikaner identiteit ligt, is de liefde voor de Afrikaner cultuur, taal en de dienst voor het Afrikaner volk.

### 4.3.3 In hoeverre is het concept van de *hybridische identiteit* van Homi Bhabha bruikbaar voor de analyse van de relatie tussen identiteit en locatie in de roman *Kikuyu*?

Tot slot van het analytische deel heb ik me in § 3.2.3 gericht op de analyse van identiteit aan de hand van het door Homi K. Bhabha geïntroduceerde concept van *hybriditeit*. Zoals heb ik al in het theoretische getoond wordt deze term gebruikt om naar een dubbele identiteit te verwijzen.

Aan de hand van het concept van de *hybriditeit* heb ik getoond dat dit concept wel bruikbaar is om identiteit in de literatuur te analyseren. Met de schepping van de derde ruimte, een tussenvorm, kunnen wij identiteit vanuit een nieuwe perspectief bestuderen die niet meer aan de binaire logica van het postkoloniale discours ondergeschikt is.

Zoals uit § 3.2.3 volgt, kan het concept van de *hybridische identiteit* het best op het personage van Tante Geert aangepast worden. Zoals heb ik verder aangewezen, vertoont zij verschillende kenmerken van beide polen van drie tegenstellingen die in de *plaasroman* en ook in het postkoloniale discours voorkomen: man – vrouw, centrum – periferie en kolonisator – gekoloniseerde. Daardoor valt zij in de ‘Third Space’ waarvan Homi Bhabha spreekt. In haar geval kunnen wij zien dat de herintroductie van *hybriditeit* geeft aan de mengvormen in de analyse van identiteit een nieuwe, positieve klank.

Des te meer is het gebruik van dit concept effectief bij het onderzoeken van het ontwikkelingsproces van de identiteit van een jongen. Vanuit de analyse volgt dat de ik-verteller in de loop van het verhaal een ontwikkelingsproces ondergaat en uiteindelijk een gemengde vorm wordt van verschillende invloeden waaronder hij als een kind stond. Bovendien, aan de analyse van de individuele identiteit van Fabian, de ik-verteller, heb ik getoond dat identiteit een concept is dat vanuit het discours geconstrueerd is.

Concluderend moet ik ook aanmelden dat alhoewel het concept van de *hybriditeit* in meerdere opzichten wel effectief is in het onderzoek naar de relatie tussen identiteit en locatie, wordt hij tegelijkertijd gelimiteerd door de grenzen van het tekstuele. Wat de analyse van het zwarte personage aan de hand van de *hybridische identiteit* ons toonde, is dat dit abstracte concept ons vanuit de situationele context kan afleiden. Kortom, alhoewel de *hybriditeit* de analyse van identiteit in een nieuwe daglicht kan zetten, zit dit concept toch nog wel gevangen in de taal.

#### 4.4 Algemene conclusie

Aan het begin van het theoretische deel heb ik in ‘Vraagstelling’ van deze masterscriptie de centrale vraagstelling geformuleerd:

*In hoeverre kan in een roman over Zuid-Afrika de locatie waar de mens zich bevindt zijn identiteit bepalen? Op welke wijze wordt de relatie tussen identiteit en locatie weerspiegeld in de roman Kikoejoe van Etienne van Heerden?*

Om deze vraagstelling te beantwoorden, heb ik acht subvragen gesteld die voor mij als richtsnoer dienden om de relatie tussen identiteit en locatie in een roman over Zuid-Afrika te onderzoeken. Aan de hand van deze subvragen heb ik zowel de secundaire literatuur als het corpus doorgezocht en de onderzoeksvragen in het laatste deel van de scriptie beantwoord.

In het theoretische deel van mijn masterscriptie heb ik me gericht op de beschrijving van de stand van het onderzoek zowel naar identiteit als locatie en als volgt heb ik de onderlinge relatie tussen deze twee concepten aangeduid. Vanuit de secundaire literatuur heb ik getoond dat de locatie, in het bijzonder de Zuid-Afrikaanse *plaas* een doorslaggevende functie heeft in de identiteitsvorming, zowel van een individu als van een volk. Echter heb ik als resultaat geformuleerd dat de identiteit als zodanig niet in de literaire teksten beschreven kan worden. Wat een onderzoeker wel kan analyseren, zijn de beelden ervan die echter vaak vooral in het postkoloniale discours bepaald worden door een misleidend karakter van de stereotype representatie. Des te meer heersen in het postkoloniale discours de tegenstellingen van het Zelf versus de Ander of van het centrum versus de periferie. Aan de hand van het concept van de *hybriditeit* van Homi Bhabha heb ik getoond hoe deze binaire logica kan worden ondermijnd.

In het praktische deel van mijn masterscriptie schonk ik aandacht aan de eigen analyse van een roman over Zuid-Afrika waarin ik de onderlinge relatie tussen identiteit en locatie heb onderzocht. Mijn corpus bestond uit de roman *Kikuyu* (1998) van de Zuid-Afrikaanse schrijver Etienne van Heerden die met zijn werk bijdroeg aan het weerstand tegen de politiek van apartheid en ook aan de herstelling van de Afrikaner psyché.

Daarom heb ik *Kikuyu* geanalyseerd als een *beschreven plaasroman* waarin nieuwe betekenissen aan de *plaas* worden toegekend die bijgevolg een nieuwe gestalte geven aan de Afrikaner identiteit die op een diepe verbinding tussen de *plaas* en zijn bewoners is gebaseerd.

Vervolgens ben ik tot de conclusie gekomen dat voor het bestuderen van de relatie tussen identiteit en locatie in *Kikuyu* de *hybridische identiteit* zeer bruikbaar was, echter is dit concept in enkele



opzichten nadelig omdat het gevangen in het discours zit en kan zich van de situationele context dislokalisieren.

Om een algemene conclusie te trekken, aan de hand van de secundaire literatuur en dan mijn eigen analyse heb ik getoond dat de locatie waar men zich bevindt een belangrijke factor speelt in de vorming van een eigen identiteit. In het bijzonder komt er een diepe band tussen de *plaas* en de Afrikaner identiteit voor die zich in de Zuid-Afrikaanse literatuur weerspiegelt. Echter moet ik toekennen dat er ook andere belangrijke factoren bestaan die aan de identiteitsvorming bijdragen. Zoals heb ik getoond, beschouwt men identiteit als een geconstrueerde entiteit die door verschillende aspecten gevormd is. Bovendien kan de relatie tussen identiteit en locatie een tijdelijke karakter hebben, zowel vanwege migratie als ontwikkeling van de maatschappij en verandering van de betekenissen waarmee bepaalde locatie geassocieerd wordt. Net deze ontwikkelingsprocessen werden weerspiegeld in de roman *Kikuyu* waarin wij een identificatieproces van een Afrikaner jongen volgden. Door zijn ogen zagen wij de veranderingen op een Zuid-Afrikaanse familieboerderij met lange traditie die in de jaren zestig gedegradeerd werd tot een vakantieboerderij.

Alles in aanmerking nemend, zoals heb ik in de inleiding van mijn masterscriptie gesteld, werkt de literatuur als spiegel om op de mens en de maatschappij te reflecteren. Deze idee weerspiegelt zich ongetwijfeld ook in de wijze hoe de onderlinge relatie tussen identiteit en locatie in de literatuur wordt gerepresenteerd. In ons identificatie ontlene wij betekenissen aan onze omgeving, maar wij moeten ook voor ogen houden dat dit identificatieproces in de literatuur niet alleen weerspiegeld is maar ook daarmee medebepaald wordt.

## 5 Bibliografie

*Art & Architecture Thesaurus (Nederlandstalig)* (beschikbaar via Internet: <http://browser.aat-ned.nl/>)

Barnard, L. (2004). 'Karel Schoemans zelfgemaakte Nederlandse identiteit in *Die laatste Afrikaanse boek*'. In: Hrnčířová, Z., Krol, E. & Waal, N. Van de (Eds.). *Praagse perspectieven 2. Handelingen van het colloquium van de sectie Nederlands van de Karelsuniversiteit te Praag*. Praag: Universitaire pers (p. 53-63).

Berg, W. van den (2004). 'De negentiende-eeuwse literatuur: leverancier van clichés rond de Nederlandse identiteit'. In: Hrnčířová, Z., Krol, E. & Waal, N. Van de (Eds.). *Praagse perspectieven 2. Handelingen van het colloquium van de sectie Nederlands van de Karelsuniversiteit te Praag*. Praag: Universitaire pers (p. 69-78).

Beller, M. (2007). 'Cliché'. In: Beller, M. & Leerssen, J. (Eds.). *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Amsterdam / New York: Rodopi (p. 297-298).

Beller, M. (2007). 'Stereotype'. In: Beller, M. & Leerssen, J. (Eds.). *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Amsterdam / New York: Rodopi (p. 429-433).

Beller, M. (2007). 'Perception, image, imagology'. In: Beller, M. & Leerssen, J. (Eds.). *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Amsterdam / New York: Rodopi (p. 3-16).

Bhabha, H. K. (2004). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge Classics

Bhabha, H.K. (2008). On Global Memory: Thoughts on the Barbaric Transmission of Culture. [Videobestand]. 21 mei 2008. UC Berkeley Events: <https://www.youtube.com/watch?v=5Fp6j9Ozpn4>

Boon, T. Den & Geeraerts, D. (Eds.). (2005). *Groot woordenboek van de Nederlandse Taal Van Dale*. Utrecht / Antwerpen: Van Dale Lexicografie.

Bork, G.J. van en kol. (2012-2014). *Algemeen letterkundig lexicon*. (beschikbaar op dbnl: [http://www.dbnl.org/tekst/dela012alge01\\_01/dela012alge01\\_01\\_03798.php](http://www.dbnl.org/tekst/dela012alge01_01/dela012alge01_01_03798.php)).

- Boven, E. van & Dorleijn, G. (2000). *Literair mechaniek. Inleiding tot de analyse van verhalen en gedichten*. Bussum: Uitgeverij Coutinho
- Brillenburger Wurth, K. & Rigney, A. (2009). *Het leven van teksten*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Coetzee, J.M. (2003). *In ongenade*. Amsterdam: Cossee. Vert. Van Disgrace, 1999.
- Dis, A. Van (2010). *Tikkop*. Amsterdam: Augustus.
- Dynarowicz, E. (2008b). "Tikoos" van Henk van Woerden: het Zuid-Afrikaanse landschap als brug tussen heden en verleden?. In Z. Hrnčířová, E. Krol e.a. (Eds.), *Praagse Perspectieven 5*. Praag: Universitair Pers (p. 389-398).
- Etiennevanheerden.co.za: <http://www.etiennevanheerden.co.za/>
- Francken, E. (1994). 'Een nieuw Zuid-Afrika?'. In: *Ons Erfdeel*, jrg. 37 (p. 267-269).
- Francken, E. (1995). 'Ons is die sondebokke'. In: *Ons Erfdeel*, jrg. 38 (p. 271-274).
- Francken, E. (2003). 'Étienne van Heerden als Zuid-Afrikaans schrijver'. In A. Fokkema & M. Steenmeijer (Eds.). (2003). *Identiteit en locatie in de hedendaagse literatuur*. Nijmegen: Vantilt.
- Fokkema, A. (2003a). 'Inleiding'. In: Fokkema, A. & Steenmeijer, M. (Eds.). *Identiteit en locatie in de hedendaagse literatuur*. Nijmegen: Vantilt (p. 7-20).
- Fokkema, A. (2003b). 'Metropool, migrant en het postkolonialisme: Salman Rushdie en Caryl Phillips'. In: Fokkema, A. & Steenmeijer, M. (Eds.). *Identiteit en locatie in de hedendaagse literatuur*. Nijmegen: Vantilt (p. 191-206).
- Heerden, E. van (1998). *Kikuyu*. Amsterdam: Meulenhoff. Vert. van Kikoejoe, 1996.
- Korsten, F.W. (2002). *Lessen in literatuur*. Nijmegen: Vantilt.
- Koch, J. (2004). 'Identiteit en lokaliteit in "Mijn zuster de negerin" van Cola Debrot: Nederlands-Antiliaans werk in het licht van de Afrikaanse "plaasroman"'. In A.J. Gelderblom (Ed.). *Neerlandistiek de grenzen voorbij. Handelingen Vijftiende Colloquium Neerlandicum*. Woubrugge: Internationale Vereniging voor Neerlandistiek (p. 187-203).

- Krol, E. (2004). 'Het zelfbeeld in de Nederlandse letterkunde'. In: Hrnčířová, Z., Krol, E. & Waal, N. Van de (Eds.). *Praagse perspectieven 2. Handelingen van het colloquium van de sectie Nederlands van de Kareluniversiteit te Praag*. Praag: Universitaire pers (p. 1-4).
- Larsen, S. E. (1999). 'The National Landscape – a Cultural European Invention'. In M. Palmberg (Ed.). *National Identity and Democracy in Africa*. Human Sciences Research Council Staff, University of the Western Cape, Mayibuye Centre Staff. South Africa: Capture Press (p. 59-79).
- Leerssen, J. (2007a). 'Centre/Periphery'. In: Beller, M. & Leerssen, J. (Eds.). *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Amsterdam / New York: Rodopi (p. 278-280).
- Leerssen, J. (2007b). 'Imagology: History and method'. In: Beller, M. & Leerssen, J. (Eds.). *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Amsterdam / New York: Rodopi (p. 17-31).
- Leerssen, J. (n.d.). *National identity and national stereotype* (Beschikbaar op Internet: 26.05.2015; <<http://www.imagologica.eu/leerssen#top>>)
- Postkumus, N. (2014, 28/04). 'Idee van de regenboognatie is een ontwrichtende mythe'. (Beschikbaar via Internet: <http://www.trouw.nl/tr/nl/5009/Archief/article/detail/3643138/2014/04/28/Idee-van-de-regenboognatie-is-een-ontwrichtende-mythe.dhtml>).
- Rigney, A. (2007). 'Discourse'. In: Beller, M. & Leerssen, J. (Eds.). *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Amsterdam / New York: Rodopi (p. 313-315).
- Rigney, A. (2007). 'Representation'. In: Beller, M. & Leerssen, J. (Eds.). *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Amsterdam / New York: Rodopi (p. 297-298).
- Rock, J., Franssen, G. & Essink, F. (Eds.). (2013). *Literatuur in de wereld. Handboek moderne letterkunde*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.
- Van Dale Groot woordenboek van de Nederlandse taal* (Beschikbaar via Internet: <http://www.vandale.nl/>)

Vries, de J. en kol. (1993). *Het verhaal van een taal*. Amsterdam: Prometheus.

Vloet, V. (1998, 13/5). 'De zwijgcultuur wil alles bedekken. Gesprek met Etienne van Heerden'. (Beschikbaar via Internet: <http://nrcboeken.vorige.nrc.nl/recensie/de-zwijgcultuur-wil-alles-bedekken-gesprek-met-etienne-van-heerden>).

Weekvandeafrikaanseroman.nl, Etienne van Heerden. (Beschikbaar via Internet: <http://www.weekvandeafrikaanseroman.nl/etienne-van-heerden.html>).

Woerden, H. van (1993). *Moenie kyk nie*. Amsterdam: Nijgh & Van Ditmar.

*Woordenboek der Nederlandsche Taal* (Beschikbaar via Internet: <http://gtb.inl.nl/>).